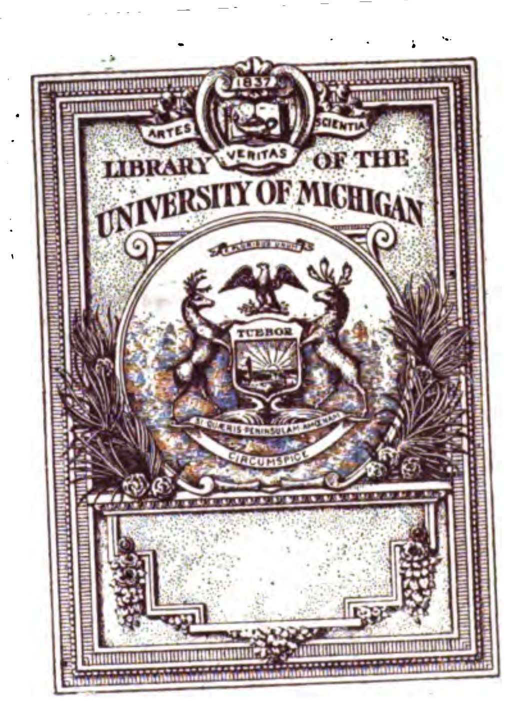
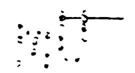

1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Kirchengeschichte

von der

ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert.



In Vorlesungen

von

Dr. K. R. Hagenbach

weiland ordentl. Professor der Theologie in Basel.

Neue, durchgängig überarbeitete Gesamtausgabe.

Erster Band.

Die ersten sechs Jahrhunderte.

Leipzig

Verlag von S. Hirzel

1885.

Kirchengeschichte

der

ersten sechs Jahrhunderte.

In Vorlesungen

von

Dr. K. R. Hagenbach 1801 – 1874

weiland ordentl. Professor der Theologie in Basel.

Vierte Auflage.

Herausgegeben und mit einem litterarisch-kritischen Anhang versehen

von

Dr. F. Nippold.

Leipzig

Verlag von S. Hirzel

1885.

ausgebers.

rlesungen und der Charakter
eines Lesebuches, das seiner
Familienkreisen als in der
ist auch in der neuen Auf-

Gesamtausgabe der vorher
kirchengeschichtlichen Vor-
Richtige getroffen, hat nicht
es ist auch gewiß nichts
gerade auf diesem wissen-
dahingegangen sind, ein
kundgibt. Nichtsdesto-
ende Frage, und gerade
änderte wissenschaftliche
he, das Hagenbachsche
ben; ob es vor allem
umfang- als inhalt-
e der alten Kirchen-
len Rücksicht auf die
nte, ja mußte man
Aufgabe und welche
e die Hagenbachsche
in könne.
en Einzelforschung,
nde Behandlungen
s vorliegende Werk
gel zu sein. In
aus dem Nachlaß
nicht einmal zu
Vorlesungen von

Rothe und Herzog und Schmid, mit dem gehaltreichen Grundriß von Zöckler, mit der dem Hauptteile des Hagenbachschen Werkes zur Seite gehenden neueren Kirchengeschichte von Henke beschenkt worden. Für den gebildeten Familienkreis, welchen Hagenbach seiner Zeit als erster ins Auge faßte, sind Baum und Burk, für die Bedürfnisse der höheren Schulen der gediegene Leitfaden von Mehlhorn eingetreten. Erst vor wenigen Wochen erschien von dem ebenso übersichtlichen, wie zuverlässigen Kurtzschen Lehrbuche die 9. Auflage, die wiederum im Verhältnis zu den beiden vorhergehenden in steigendem Grade die rastlose Weiterarbeit des greisen Verfassers in Bezug auf die Herrschaft über den Stoff nicht nur, sondern zugleich auf die Weitherzigkeit des Urteils bekundet. Gleichzeitig mit der neuen Ausgabe Hagenbachs endlich harrt ein Leserkreis, wie wohl nie einem kirchengeschichtlichen Werke ein größerer zu teil wurde, auf die umfassende Darstellung Hases, die geniale Parallele zur Rankeschen Weltgeschichte, ein Werk, welches alle die bekannten Vorzüge des gedrängten Lehrbuches mit der liebevollen Vertiefung in die einzelnen Probleme zu verbinden im stande war, und welches jeden evangelischen Theologen — welcher Richtung er auch anhange — mit freudigem Danke erfüllen muß, daß der liebe Gott diesen reich begabten Geist gerade seiner Wissenschaft zugeführt hat. Nur um so mehr aber mußte die oben gestellte Frage sich aufdrängen: was wollen diese schlichten kunstlosen Vorlesungen, wie sie auch die neue Auflage in allem Wesentlichen unverändert bringt, gegenüber jener Fülle neuerer Werke und zumal gegenüber dem letztgenannten?

Die Antwort auf die Schlußfrage gibt nun allerdings schon das Hasesche Buch selber: in einer der demselben so wohl anstehenden kleinen Anekdoten, worin die Art, wie sich beide Werke gegenseitig ergänzen, trefflich charakterisiert ist. Zudem liegt es ja im Grunde schon in der Natur des Menschen, daß jeweilen neben dem platonischen Symposion, das wir uns heute etwa durch ein Glas edlen Rüdesheimer gewürzt denken können, auch das gemütliche Theestündchen, wie es z. B. dem holländischen Familienleben seinen schönsten Reiz gibt, seinen Platz hat. Aber die allgemeinere Frage nach dem Bedürfnis überhaupt ist hierdurch noch nicht beantwortet, und am allerwenigsten durfte der Herausgeber diese Antwort von sich abschieben. Es ist vielmehr ein wiederholtes Hin- und Hererwägen vorhergegangen, bis dieselbe bejahend ausfiel. Dann aber bin ich auch mit dem Bewußtsein, daß hier eine unabweisbare Pflicht vorliege, an die Arbeit gegangen, habe sogar die Vollendung meines eignen Handbuchs zurückstellen zu müssen geglaubt. Es wird daher am richtigsten sein, wenn ich gerade an dieser Stelle die Gründe für jenen Entscheid in möglichster Kürze zusammenfasse.

Was zunächst die Fülle ähnlicher Werke betrifft, so möchte dieselbe gewiß zu den kennzeichnendsten Eigentümlichkeiten der protestantischen Entwickelung gehören, und zwar gerade zu denjenigen Seiten dieser Entwickelung, welche das Herz des evangelischen Christen höher

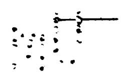
schlagen lassen im Aufblick zu dem Vater im Himmel, dessen gnädige Hand gerade in der Geschichte der evangelischen Kirchen, die mit ihrem Herrn selber die Versuchung, über die Reiche dieser Welt zu gebieten, von Anbeginn an von sich abwiesen, sich stets neu bethätigt. Mag auch der äußere Verlauf dieser Geschichte, und nicht am wenigsten der im 19. Jahrhundert, noch so schlimme Leidenszeiten aufweisen, so war es dafür umsomehr ein Kreuzesweg in der Nachfolge Christi, und darum hat denn auch der innere Segen niemals gefehlt, der das eigentliche Mysterium des Kreuzes noch immer gewesen ist und stets bleiben wird. Denn es ist eine wahrhaft unerschöpfliche Triebkraft, die das protestantische Prinzip (aller der aus der dürftigen äußeren Verfassung der protestantischen Kirchen entstammenden Hemmungen ungeachtet) von seinem ersten Inslebentreten an an den Tag gelegt hat, und die es in erster Reihe denjenigen dankt, welche den niemals aufgegebenen Vertilgungsgelüsten der päpstlichen Politik gegenüber mit Gut und Blut für ihren Glauben einstanden. Schon die große Zahl der verschiedenartigen protestantischen Kirchenbildungen, und nicht minder die der mannigfachen theologischen Schulen in einer jeden derselben nebeneinander — sie ist nichts weniger als ein Gegenbeweis gegen die innere Kraft des protestantischen Prinzips als des christlichen Individualismus. Denn es sind ebensoviele lebensvolle und lebenskräftige Individualitäten selber, die uns in allen jenen kirchlichen Formen begegnen, die jeder dieser theologischen Schulen ihre nach Zeit und Raum abgegrenzte moralische Bedeutung verleihen. Genau dieselbe Erscheinung aber tritt uns nun auch in dem überraschenden Reichtum gerade der kirchengeschichtlichen Darstellungen entgegen. Auch hier finden wir das schöne Wort Winers, daß der Protestantismus seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt sei, durch die mancherlei Gaben in dem einen Geiste bestätigt. Oder sollte es zuviel gesagt sein, daß gerade diese Blüte gewissenhafter Geschichtsforschung für die Lebensfülle der protestantischen Entwickelung ein lautes Zeugnis ablegt? Wird sich nicht vielmehr eine jede geschichtliche Forschung, die ihrer wissenschaftlichen Aufgabe wirklich entspricht, mit gleicher Unbefangenheit in die unendlich wechselnden Anschauungen vertiefen, welche gerade in den höchsten Fragen, die von jeher die Menschheit bewegten, und von denen noch mehr wie von den höchsten Problemen der Naturkenntnis das ignoramus et ignorabimus gilt, stets wieder aufkommen mußten?

In der That, wenn irgendwo, so scheiden sich hier von vornherein die Wege zwischen dem Protestantismus, der sich in das ideale Prinzip des Katholizismus mit gleicher Liebe vertieft wie in seinen eignen Ursprung, und zwischen dem Zerrbilde des Katholizismus in dem für unfehlbar erklärten Papalismus. Mit gutem Grunde mochte der Konvertiteneifer des Kardinals Manning die neueste Form des eritis sicut deus damit motivieren, daß das Dogma die Geschichte besiegen müsse. Mit um vieles besseren Gründen tritt umgekehrt jede wirklich unbefangene Geschichtsforschung in einen niemals enden-

Kirchengeschichte

von der

ältesten Zeit bis zum 19. Jahrhundert.



In Vorlesungen

von

Dr. K. R. Hagenbach

weiland ordentl. Professor der Theologie in Basel.

Neue, durchgängig überarbeitete Gesamtausgabe.

Erster Band.

Die ersten sechs Jahrhunderte.

Leipzig

Verlag von S. Hirzel

1885.

Kirchengeschichte

der

ersten sechs Jahrhunderte.

In Vorlesungen

von

Dr. K. R. Hagenbach 1801 – 1874

weiland ordentl. Professor der Theologie in Basel.

Vierte Auflage.

Herausgegeben und mit einem litterarisch-kritischen Anhang versehen

von

Dr. F. Nippold.

Leipzig

Verlag von S. Hirzel

1885.

Neigungen zuwege gebracht. Obenan jedoch ist jede zukünftige Geschichtsforschung den deutschen Vertretern des idealen Katholizismus zum tiefsten Danke verpflichtet. Ihre kirchliche Organisation konnte zeitweilig durch die diplomatischen Schachergeschäfte auf einen äußerlich kleinen Kreis beschränkt werden, — sie ist darum auch freigeblieben von dem Verhängnis der altprotestantischen Kirchenbildungen, aus der Scylla des Papalismus in die Charybdis des Byzantinismus zu geraten, und hat das katholische Ideal in der Zeit der Sichtung nur um so reiner gewahrt. Speziell für die geschichtlichen Studien aber, d. h. für das geschichtliche Gewissen, werden die Döllinger und Reinkens, die Reusch und Langen, die Cornelius und Kampschulte, die Friedrich und Baltzer, die Huber und Weber, die Knoodt und Michelis, die Michaud und Herzog, die Stieve und Lossen, die Druffel und Meßmer, die Woker und Zirngiebl, die Hirschwälder und Rieks, die Watterich und Thürlings u. a. sich als die Lehrer aller zukünftigen Geschlechter bewähren. Sogar innerhalb des Bereiches der römischen Kirche selbst, soweit sie nicht auf das moralische Niveau der romanischen Länder herabgedrückt und zur bloßen politischen Partei geworden ist, wird jedes wirklich gewissenhafte Geschichtsstudium immer wieder in die Bahnen dieser Männer gelenkt werden. Die evangelischen Arbeiter auf diesem Gebiete ihrerseits aber waren im Grunde schon lange bei ihnen in die Schule gegangen. Denn gerade aus dem edlen Wettstreit idealkatholischer und evangelisch-protestantischer Forschung (bevor die wissenschaftliche Unabhängigkeit der ersteren durch die neujesuitischen Maulwurfsgänge unterwühlt wurde) sind nicht am wenigsten jene reichen und reifen Früchte der deutsch-evangelischen Kirchengeschichtschreibung erblüht, die uns vorher zu der Frage veranlaßten, ob ihrer nicht mehr als genug sei. Aber schon die bloße Vergleichung mit den Folgen der Unterdrückung des geschichtlichen Wahrheitssinnes im Bereiche der restaurirten Jesuitenherrschaft muß zu dem Ergebnisse führen, daß wir dieser reifsten Früchte unsres christlichen Individualismus nie genug haben können. Am allerwenigsten jedoch werden wir darunter — und noch auf lange Zeit hinaus — dasjenige Werk missen wollen, das durch seinen Gerechtigkeitssinn in der Beurteilung der verschiedenartigsten Erscheinungen der gesamten christlichen Entwickelung fast sprichwörtlich geworden ist.

Wir wollen dabei an dieser Stelle nicht davon reden, wie trotz der großen Zahl kirchengeschichtlicher Werke es an Kenntnis der Kirchengeschichte gerade in denjenigen Kreisen am meisten fehlt, die sich zur Einmischung in die kirchlichen Fragen am schnellsten berufen glauben. Denn um die immer neuen Belege dieser Unkenntnis, in welcher zumal in Deutschland die Diplomaten und Parlamentarier förmlich miteinander wetteiferten, auf ihre geschichtlichen Ursachen zurückzuführen, d. h., um die dieser Unkenntnis selber zu Grunde liegende Entfremdung der tonangebenden Klassen des Volkes von dem kirchlichen Leben als die Folge des gleichen Neubyzantinismus verstehen zu lernen, der dem alten Byzantinismus auch in den Niederlagen durch den Papa-

lismus nacheiferte, würden wir viel weiter ausholen müssen, als es an diesem Orte angeht. Anderseits aber durften doch jene schlimmsten Schäden in dem kirchlichen Zustande Deutschlands, die, wenn ihnen nicht abgeholfen wird, auch in den zukünftigen Kulturkämpfen nur immer schwerere Niederlagen des Volkstums bewirken werden, wenigstens insofern hier nicht ganz übergangen werden, als sie ihrerseits wieder den unentbehrlichen Hintergrund bilden, von dem aus es erst recht verstanden werden kann, welche Bedeutung ein Werk wie das Hagenbachsche noch heute beanspruchen kann. Denn es bedarf dazu eben durchaus der Parallele zwischen der deutsch- und der schweizerisch-kirchlichen Entwickelung. Steht doch auch die persönliche Thätigkeit Hagenbachs in engstem Verband mit der gesamten theologischen und kirchlichen Arbeit der Schweiz, die neben derjenigen der Niederlande gerade in jenen trübsten Zeiten der neueren deutschen Kirchengeschichte, in welchen die Kirche zum Werkzeug für völlig außerkirchliche Zwecke gemacht worden war, in die Bresche eintrat. Als der Geist Schleiermachers in seiner Heimatkirche ähnlich ausgestoßen wurde, wie in der nachkonstantinischen Kirche der des Origenes, war es Alexander Schweizer von Zürich, welcher — in seiner reich gesegneten Jubilarwirksamkeit nur mit Hase und Reuß zu vergleichen — zumal dem entmutigten jüngeren Geschlecht wieder ein zur Nacheiferung erweckendes Vorbild darbot. Als die wilden Wasser der Straußischen Bewegung nur die Wahl zu lassen schienen zwischen skeptischer Verzweiflung an der Zukunft der Religion und zwischen den Verlegenheitsprodukten der die Wissenschaft mit dem Unglauben verwechselnden Reaktionspolitik, stellte Emanuel Biedermann sich kühnen Mutes und freien Blickes auf den Boden der Hegel-Straußschen Prämissen, um selbst den Genossen dieses Standpunktes den unvergänglichen Schatz, welcher in „unsrer Stellung zu Christus" liegt, darzuthun. Als die Bibelforschung (auch ihrerseits der an Kurzsichtigkeit kaum zu überbietenden Tagesparole von der Solidarität der konservativen Interessen dienstbar gemacht) unter ein schlimmeres Joch gebeugt wurde, als unter das alter oder neuer Scholastik; als für einen Exegeten von der Meisterschaft Grimms sich nirgends in Deutschland ein ordentlicher Lehrstuhl aufthat, wußte Albert Immer der Berner Kirche in allen ihren kirchenpolitischen Fraktionen die gleiche biblisch-theologische Schulung zu geben. Und wie viel wäre dem noch hinzuzufügen, wenn wir neben der deutschen die französische Schweiz auch nur insoweit in unsre Betrachtung hineinziehen dürften, um — ohne dabei noch irgendwie dem aus der Vermählung protestantischen Gewissensernstes und französischer Formbegabung entsprossenen wichtigen Kulturfaktor gebührende Rechnung zu tragen*) — wenigstens des prophetischen Zukunftsblicks eines Alexander Vinet näher gedenken oder das, was Louis Vuillemin (der Bancroft Europas) auch der profanen Geschicht-

*) Vgl. darüber Semmig, Kultur- und Litteraturgeschichte der französischen Schweiz. Zürich 1882.

schreibung an religiösem Tiefsinn eingehaucht hat, nach Verdienst würdigen zu können. Aber schon jene paar dürftigen Daten dürften genügen, um das, was Hagenbach als der schweizerische Geisteserbe Neanders und Rothes aus der kirchlichen Atmosphäre seines Heimatlandes empfing, mit seinem persönlichen Charisma in den rechten Verband zu bringen. Denn alle seine Biographien — und wir besitzen deren so treffliche, wie die von Rudolf Stähelin, Finsler und Eppler — stimmen darin überein, daß er, ähnlich wie der große niederländische Kirchenhistoriker Wilhelm Moll, von der Liebe zur Heimatkirche aus zur Vertiefung in deren Geschichte, damit aber dann naturgemäß auch weiter zur objektiven Wertung andersgearteter Kirchenbildungen geführt wurde. Nicht am wenigsten aber gab ihm für diese Laufbahn speziell der Entwickelungsgang der Basler Kirche: mit ihren stolzen Erinnerungen an die Zeit des gegen die päpstlichen Verderbnisse einschreitenden Konzils und an die blühende humanistische Schule des Erasmus sowohl, wie mit der schönsten Tradition gerade der Basler Reformation, die auch den anderwärts Geächteten, einem Karlstadt und Cellarius so gut wie einem Denk und Castellio, ein arbeitsfreudiges Asyl bot. Wer auch nur die Frey-Grynäische Stiftung kennt, d. h. das Haus, in dem Hagenbach persönlich den größten Teil seines Lebens zubringen durfte, mit der beneidenswert schönen Bibliothek als Handwerksgerät, kann das, was seine Vaterstadt dem Kirchenhistoriker für seine allseitige Ausbildung zuführte, kaum hoch genug veranschlagen.

An der Betonung dieses für den kirchengeschichtlichen Weitblick Hagenbachs so wichtigen Faktors darf es uns auch nicht irre machen, daß die von ihm mit vollster persönlicher Überzeugung vertretene „Vermittelungstheologie" gerade in Basel selbst zeitweilig fast mehr als irgendwo anders ihren zu Hagenbachs Zeit so überaus hohen Kredit verloren zu haben scheint. Überall, wo eine gewisse Zeit hindurch das eine Extrem geherrscht hat, muß der weitere Entwickelungsgang mit Naturnotwendigkeit durch das andre hindurchführen, wenn überhaupt schließlich wieder eine Ausgleichung der Gegensätze in den Bereich der Möglichkeit treten soll. So ist denn dasselbe Basel, das politisch so lange den strengsten Konservatismus repräsentierte, heute auf die radikalste Linke gedrängt und steht mitten inne in den bittersten sozialen und kirchenpolitischen Kämpfen. Aber nicht genug damit, es sind zugleich auch die theologischen Gegensätze derartig geschärft, daß schon mehr als einmal, wenn die Reihe, die allgemeine schweizerische Predigergesellschaft in ihren Mauern empfangen zu dürfen, an Basel gekommen war, man sich dort zu dieser Pflicht der Gastfreundschaft nicht im stande fühlte. Von dem inneren Zwiespalt der Protestanten untereinander aber hat mit gewohnter (obgleich noch lange nicht genug beachteter) Gewandtheit die päpstliche Politik ihren Vorteil gezogen. Ja, die leidenschaftliche Verbitterung der Parteikämpfe hat sogar die amtlichen Richtersprüche zu infizieren begonnen. Nachdem man es schon früher (auf Grund einer Untersuchungs-

methode, die bei einiger Kenntnis der Kirchengeschichte von vornherein ausgeschlossen gewesen wäre) fertig gebracht hatte, den christkatholischen Pfarrer, der gegen die von den Päpsten ihren Bischöfen in dem haereticos pro posse persequi zur Amtspflicht gemachte Intoleranz aufzutreten wagte, ins Unrecht zu setzen, ist neuerdings sogar ein seinem berühmten Vater nachstrebender Sohn Wilhelm Wackernagels deshalb verurteilt, weil in einem von ihm geleiteten Blatte die rohesten Auswüchse eines (ausländischen) widerchristlichen Fetischismus mit humoristischer Satire behandelt waren. Fast gleichzeitig aber durften ein paar, wie es scheint kaum flügge gewordene Juristen, denen es nur zu sehr not gethan hätte, bei der Motivierung ihres Urteils sich ein wenig an das alte ne sutor ultra crepidam zu erinnern, sich herausnehmen, von dem ärgsten Vorwurf, der einer Religionsgemeinschaft gemacht werden kann, dem der Heuchelei, zu erklären, derselbe schließe (auf die glaubenstreuen Christkatholiken angewandt) keine Beleidigung ein. Es scheint in der That in Basel nicht mehr an solchen zu fehlen, die (verstimmt über den Gang der Dinge in der modernen Zeit) selber die Konsequenzen zu ziehen bereit sind, welche (die „Zeitschrift des katholischen Juristenvereins“ mag es auch denjenigen darthun, denen Mejers quellenmäßige Darlegung des „Rechtes“ der Propaganda unbekannt blieb) aus der Sanktionierung des Ketzerrechtes durch das Unfehlbarkeitsdogma auch für die Rechtsprechung erwachsen. Wer sich ein von den lokalen Parteiungen unabhängiges Urteil zu bilden im stande ist, muß sich ja ohnedem schon heute gestehen, daß es ohne die innerkatholische Reformbewegung in Basel gerade wie in Genf nur eine Frage weniger Jahrzehnte sein dürfte, bis die Stadt Ökolampads so gut wie die Calvins die Segnungen einer Syllabusregierung erfahren könnte. Trotz alledem dürfen aber gerade solche Tagesblätter, welche im Unterschiede von der übrigen Presse die evangelisch-kirchlichen Interessen auf ihren Aushängeschild schreiben, es nach wie vor wagen, sich offenkundig der gleichen Korrespondenten mit der papalen Kampfespresse zu bedienen und sich bei jeder brennenden Frage an die Rockschöße der Verteidiger der Papstpolitik zu hängen. Gewiß — der Kontrast der heutigen Zustände mit denjenigen, welche die Zeit der von Hagenbach inspirierten kirchlichen Entwickelung charakterisierten, kann kaum schärfer gedacht werden. Aber muß nicht gerade die Rücksicht auf eine derartige Sachlage in der eignen Vaterstadt Hagenbachs nur einen neuen Grund bieten, das dem Buchhandel entrückte Werk, in welchem der Geist der evangelischen Freiheit so lebendig pulsiert, auch seinen engern Landsleuten wieder zugänglich zu machen?

Speziell die eigentümlichen Vorzüge unsres Buches (um von dem Hintergrund, den uns Zeit und Ort bieten, uns nunmehr zu dem Verfasser selber zu wenden) hängen ja aufs engste mit dem Zweck jener Vorlesungen zusammen, die Hagenbach gerade an ein Basler Publikum richtete. Denn es war nicht nur eine kirchlich interessierte, sondern auch eine sich gern selber als gläubig bezeichnende Gemeinde, welcher Hagenbach die Geschichte der christlichen Kirche vorzuführen

bemüht war, und das nicht nur in dem von dieser Kirche überlieferten himmlischen Schatze, sondern zugleich in den irdenen Gefäßen, welche diesen Schatz bergen. Aber damit ist noch nicht alles gesagt. Denn er mußte dabei zugleich einem Kreise, welcher die Kritik fast nur als ein Produkt des Unglaubens kannte, gewissermaßen — um es drastisch auszudrücken — das ABC der historisch-kritischen Methode erst mundgerecht machen. Sein schönstes Charisma war ja überhaupt die Heranbildung der Gemeinde zum Verständnis der neuern theologischen Anschauungsweise. Die moderne kritische Schule war von der gläubigen Gemeinde durch eine ebenso unausfüllbare Kluft geschieden, wie die Repristination der alten Orthodoxie von der wissenschaftlich gebildeten. Wohl war die Überbrückung dieser Gegensätze schon längst durch den wunderbaren Genius Schleiermachers wissenschaftlich angebahnt worden; aber die auf ihm weiterbauenden Errungenschaften der „Vermittelungstheologie" sind gerade in dem, was sie an berechtigten Idealen in sich tragen, durch keinen mehr als durch Hagenbach der theologischen Kunstsprache entkleidet und zum Gemeingut der gesamten Gemeinde gemacht. Er hat keine Freude an der bloßen Negation, er mag nicht niederreißen, so lange er nichts Besseres an die Stelle setzen kann. Während er den Errungenschaften der Wissenschaft durchweg gerecht wird, weiß er doch zugleich überall die bergeversetzende Macht des Glaubens auch in seiner Senfkorngestalt vorzuführen.

Dieser pädagogische Charakter unsrer Vorlesungen läßt sich vorzüglich in den zahlreich eingestreuten Exkursen erbaulicher Art unschwer erkennen. Ja, das schon erwähnte Vorwort Hagenbachs zur Gesamtausgabe weist sogar ausdrücklich darauf hin, daß „die Digressionen aus der Erzählung heraus in das Betrachtende und Erörternde großenteils beibehalten wurden; auch auf die Gefahr hin, die Einheit des Stiles zu stören."

Bei der jetzigen Herausgabe hat es sich nun freilich gerade hier ganz besonders um die nicht leicht zu beantwortende Frage gehandelt, ob auch jetzt noch diese von Hagenbach selbst als Digressionen bezeichneten Partien zeitgemäß seien. Ich habe um so ernstlicher diese Frage erwogen, weil es mir nicht unbekannt war, daß auch im Kreise der Fachgenossen das Urteil über das Vorteilhafte dieser Exkurse geteilt war. Durch den Wegfall derselben wäre aber nicht nur die Eigentümlichkeit des Verfassers geschädigt und zugleich die Einteilung des Buches in gleichmäßige Vorlesungen unmöglich gemacht worden, sondern es stand daneben auch jener pädagogische Charakter des ganzen Werkes in Frage. Schon bei kleineren Modifikationen des Textes (wie den kurzen Einschiebungen oder Weglassungen, die der vergleichende Leser allerdings, und zwar sowohl mit Bezug auf den Inhalt wie auf die Form, fast auf jeder Seite antreffen kann) ist die Schwierigkeit, aus dem Charakter eines andern heraus zu denken und zu schreiben, eine nicht geringe gewesen. Wie ganz anders jedoch hätte der Charakter des Ganzen gelitten, wenn ich mir mehr herausgenom-

men hätte, als die Rücksicht auf die Fortschritte der Wissenschaft es unabweisbar machte! Nein. Hagenbach mußte Hagenbach bleiben, um auch unsrer Zeit den gleichen Dienst wie während seiner eignen gottgesegneten Wirksamkeit leisten zu können. Einen Dienst, für welchen weder die auf die Ergänzung des Universitätsstudiums berechneten Lehrbücher geeignet sind, noch solche Handbücher, welche neue Gedankenreihen durchzuführen versuchen, umsomehr aber eine derart beschauliche Erzählung wie die dieser Vorlesungen für einen allgemein gebildeten Hörer- und Leserkreis!

Auch die neue Auflage faßt somit in erster Reihe einen ähnlichen Leserkreis ins Auge, als ihn die früheren Auflagen gefunden. Sie wendet sich mit Vorliebe an solche Leser, die — gleichviel welcher äußern Kirchenform sie angehören — doch der religiösen Empfänglichkeit nicht entbehren, oder wenigstens, wenn sie mit Schiller keine der Religionen, die man ihnen nennt, zu bekennen vermögen, das selber aus Religion thun. Personen, die von Natur einmal verkrüppelt angelegt sind, so daß ihnen das religiöse Organ als solches fehlt, sind durch die klarsten Thatsachen des religiösen Lebens so wenig zu belehren, wie der Blindgeborne eine Vorstellung vom Sonnenlicht oder der Taubstumme einen Begriff von der menschlichen Stimme zu gewinnen vermag. Diejenigen dagegen, welche wissen, was es um die Religion ist, werden allerdings auch in der Hagenbachschen Darstellung es vielfach verfolgen können, daß der Mißbrauch der Religion zu traurigeren Folgen führt als irgend eine andre Schattenseite der menschlichen Entwickelung. Wie die Geschichte des restaurierten Jesuitenordens und des von ihm mehr denn je beherrschten Papsttums dies auf jeder Seite darthut, so auch schon die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte. Aber das schreckliche Verhängnis, welches die Auswüchse der religiösen Entwickelung über die Menschheit gebracht haben, erklärt sich zur Genüge daraus, daß, je reiner und heiliger ein Ding ist, desto ärger und furchtbarer sein Mißbrauch. Und vor allem tritt das Wesen der Religion Jesu selbst durch den Vergleich mit all der Entweihung, der auch sie ausgesetzt war, nur um so heller zu Tage.

So ist es ein im besten Sinne des Wortes aufbauender Charakter, den die Hagenbachschen „Digressionen aus der Erzählung heraus" in sich tragen, und auf den sich auch jetzt noch ein gutes Teil der Hoffnung begründet, daß die neue Auflage wiederum einem ähnlichen Leserkreise lieb werden möge. Ebenso wie dieser Charakterzug des alten Buches mußte darum aber auch noch ein andrer gewahrt bleiben, den wir abermals mit Hagenbachs eignen Worten ausdrücken: „Daß die Ergebnisse der neueren Forschung, soweit es möglich war, gewissenhaft benutzt worden sind, wird dem vergleichenden Blick nicht entgehen; doch wird man hier weder ein näheres Eingehen auf die noch streitigen Punkte, noch ein abschließendes Urteil erwarten." In der Selbstbeschränkung, die diese Worte in sich schließen, liegt nämlich zugleich wieder eine besondere Virtuosität der Hagen-

bachschen Darstellung. Statt in kritischen Vorfragen stecken zu bleiben, weiß er die kritisch gesicherten Ergebnisse in den Vordergrund zu stellen; statt in den kleinlichen Nebendingen aufzugehen, die höchstens zum Rahmen des Bildes gehören, werden die Bilder selbst in eine möglichst helle Beleuchtung gerückt; statt eines Räsonnements über die fragmentarischen Quellen wird der Wortlaut der letzteren selber soweit irgend möglich auch dem Leser geboten. Gerade in der alten Kirchengeschichte aber ist diese Eigentümlichkeit von besonders großer Bedeutung: und zwar gleich sehr bei der so gründlich verschieden beurteilten nachkonstantinischen Zeit, wie hinsichtlich der Heldenperiode des Kampfes ums Dasein, vor allem aber mit Bezug auf die Anfänge des Christentums selbst.

Jeder, der sich mit der Geschichte der ersten Jahrhunderte wirklich quellenmäßig befaßt hat, weiß auch, daß nirgends mehr als hier das Sicherste, was wir wissen, in der Erkenntnis desjenigen besteht, was wir nicht wissen. Auf der einen Seite die kurze Spanne des Lebens Jesu, und als der nächste sichtbare Eindruck desselben jener Glaube an den Erstandenen, auf welchem nach dem gemeinsamen Zeugnis der Jünger so gut wie nach dem einstimmigen Ergebnis der Kritik schon die ersten Gemeinden sich aufgebaut haben. Auf der andern Seite — etwa seit dem Beginne der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts — die durch das ganze Reich verbreitete geschlossene Korporation der altkatholischen Kirche, welche bereits über die anfänglichen Gegensätze des Petrinismus und Paulinismus hinaus jene Einigung gefunden hat, die neben der äußerlichen Verbindung der Namen des Petrus und Paulus in der Anerkennung des johanneischen Evangeliums gipfelt, während der Ebionitismus zur Rechten ebenso ausgeschlossen erscheint, wie der Gnostizismus zur Linken. In die Zwischenzeit von über einem Jahrhundert aber fällt nun nicht nur (allen inneren Gegensätzen zwischen judenchristlicher und heidenchristlicher Anschauung zum Trotz) die äußere Organisation der Kirche, sondern zugleich der Ursprung und die allmähliche Anerkennung des neutestamentlichen Kanons. Und doch besitzen wir außer der ebenso dürftigen als vielumstrittenen Litteratur der apostolischen Väter so gut wie keine Dokumente, die einen näheren Einblick in die Werdezeit sowohl des Kanons wie der Kirche selber gewähren. Man kann dem gegenüber allerdings auch hier mit Recht auf diejenige Parallele hinweisen, welcher Christus selbst immer aufs neue seine Parabeln entnahm. Denn auch in dem Naturleben ruht der ganze Hergang zwischen dem Keimen des Saatkorns und dem Hervortreten des Halmes ans Tageslicht in dem schützenden Dunkel der Erde. Darum ist es aber doch nicht minder in der Natur der Sache gelegen, daß jedes derartige geschichtliche Problem zum Tummelplatz streitiger Meinungen wird. Man mag ja immerhin diejenigen Auffassungen, die mit Fug und Recht die Beachtung des Historikers fordern, bedeutend einschränken. Man wird beispielsweise die systematische Fälschung der römischen Petrussage ebenso außer Betracht lassen dürfen, wie die romanhaften Stücke von Renans Vie de Jésus

und die gleich sehr dem französisch-katholischen Boden entsproßten Phantasiebilder Havets. Daß aber dessenungeachtet auch in streng wissenschaftlichen Kreisen die Ansichten über die Anfänge der Kirche geradezu diametral auseinandergehen können, beweist schon der einfache Rückblick in jene frühere Phase der Forschung, in welcher die sogenannte Tendenzkritik ihre Rolle gespielt hat, aber freilich auch mit einer so scharf entgegengesetzten Tendenz wie in Schweglers Nachapostolischem Zeitalter und in Ritschls Altkatholischer Kirche. Dürfen wir auch heute das eine Extrem der Zustutzung der Quellen so gut wie das andre als einen überwundenen Standpunkt betrachten, so bleiben doch der ungelösten Einzelfragen noch übergenug. Wie viel mehr aber war das in jener Zeit der Fall, in welcher Hagenbachs Vorlesungen entstanden! Wenn irgend, so mußte man sich darum wohl gerade hier fragen: Ist das, was sie bieten, nicht ebenfalls antiquiert? Die nähere Prüfung aber stellte eben hier abermals das Fazit heraus, daß die oben bereits im allgemeinen charakterisierte Virtuosität Hagenbachs, das wirklich Entschiedene aus dem Strittigen herauszugreifen, gerade in diesen Fragen auf ihrem eigentlichen Höhepunkt steht. Mit den noch unausgetragenen Streitfragen bleibt der Leser verschont; aber das, was ihm als geschichtliches Ergebnis mitgeteilt wird, darf auch heute noch als solches gelten. Aber sogar da, wo die neueren Forschungen im einzelnen zu bedeutsamen Modifikationen geführt haben, ist das von ihm gezeichnete Gesamtbild unabhängig geblieben von dieser Veränderung. So erhält auch der heutige Leser Hagenbachs noch immer eine Einführung in den Gegenstand selbst, wie uns (wenigstens in dieser allgemein verständlichen Gestalt) noch keine bessere geboten wurde. In der passenden Auswahl des Stoffes, wie in der besonnenen Billigkeit des Urteils sucht er vielmehr noch stets seines Gleichen.

In Bezug auf beides, auf Auswahl sowohl wie auf Urteil, wird ja nun allerdings jeder selbständige Forscher nach wie vor seinen eignen Weg gehen. Wir erkannten das schon aus den zahlreichen im Anfang begrüßten Einzeldarstellungen nebeneinander. Auch der Herausgeber ist selbstverständlich mehr als einmal in der Lage gewesen, daß er dies oder jenes anders ausgewählt oder anders beurteilt haben würde. Das gab ihm jedoch noch kein Recht Hagenbach Dinge sagen zu lassen, die dieser — auch bei voller Berücksichtigung der unzweifelhaften Ergebnisse der neueren Untersuchungen — sich nicht hätte aneignen können. Und schwer ist es mir nirgends geworden, auch da, wo meine Anschauungsweise am meisten von der seinigen abwich, der letztern ihr Recht zu lassen. Es mag das vor allem den Grund haben, daß auch meine Anfänge historischer Studien auf die gleiche Linie — Schleiermacher, Neander, Rothe — zurückführen wie die umfassende Darstellung Hagenbachs. Noch heute ist es mir eine unvergeßliche Erinnerung, wie gleich die ersten kirchengeschichtlichen Vorlesungen meines teuern Lehrers Jacobi mich für das nicht hoch genug zu schätzende Erbe Neanders, für die liebevolle Vertiefung in

das Wesen jeder christlichen Individualität, zu begeistern verstanden. Eben darum war auch bereits, fast gleichzeitig mit dem (dem Studierenden mit feinstem Takt überall Rätsel aufgebenden und damit zur selbstthätigen Lösung derselben hindrängenden) Haseschen Lehrbuch, die gemütvolle Erzählung Hagenbachs auch mir eine Lieblingslektüre der Studienjahre. Aber nicht nur in der Geschichtsbetrachtung an und für sich darf ich mich auf dem gleichen Boden mit ihm wissen, sondern zugleich darin, daß dem einen wie dem andern jede theologische oder kirchliche Ausschließlichkeit, jedes Schablonisieren nach den Schlagwörtern irgend einer Partei in innerster Seele verhaßt ist. Ob es sich deshalb um die für die gesamte alte Kirchengeschichte einen neuen Grund legenden kritischen Beobachtungen von Baur, Hilgenfeld, Lipsius, Holtzmann, Keim, Weizsäcker u. a. handelt, oder um die gelehrten Forschungen eines Uhlhorn über die christliche Liebesthätigkeit, eines Zöckler über die Geschichte des Askese und symbolische Bedeutung des Kreuzes, eines Öttingen über die von ihm zuerst für die Theologie eroberte neue Disziplin der Moralstatistik; ob um die, jede Einseitigkeit protestantischerseits mit Fug und Recht korrigierenden gewaltigen Unterbauten der Möhler und Döllinger und ihrer zahlreichen Genossen, welche die Geschichte der katholischen Theologie Deutschlands im 19. Jahrhundert trotz der jesuitisch-neuscholastischen Unterdrückungskünste zu einem der glänzendsten Abschnitte im deutschen Geistesleben gemacht haben; ob endlich um die immer wichtiger werdenden Beiträge von jenseits der Meere — Hagenbach hat gern jede wirklich gediegene Leistung anerkannt, in welcher Richtung man ihren Verfasser auch immer unterzubringen beliebte, und — darin wieder der echte Historiker — auch die auf gegnerischer Seite vorgebrachten Argumente redlich geprüft. Mit demütigem Dankgefühl aber gegen Gott darf ich hinzufügen, daß die gleiche rückhaltlose Anerkennung des Guten, wo es sich auch finde, seit den beinahe 25 Jahren, auf die sich meine kleinen Beiträge zu dem ungeheuren Wissensgebiete verteilen, auch mir zur zweiten Natur wurde.

Die Motive, die den Herausgeber bewogen, der mit dieser neuen Auflage übernommenen Pflicht sich nicht zu entziehen, sind hiermit der eignen Beurteilung des Lesers selbst unterbreitet. Es bedarf daher nur noch eines kurzen Wortes über die Form, welche für die unumgänglich notwendigen Ergänzungen gewählt wurde. Die neue Ausgabe der Kirchengeschichte ist ja allerdings ähnlich wie die jüngste Auflage der berühmten Encyklopädie aus der unverminderten Nachfrage hervorgegangen, und im Buchhandel ist es wie in der Diplomatie und im Krieg schließlich der Erfolg, welcher entscheidet. Dagegen war es in dem verschiedenen Zweck der beiden Werke gelegen, daß der gelehrte Herausgeber der Encyklopädie sich freier bewegen konnte, um das Werk auf der Höhe der Zeit zu erhalten, während in der Darstellung der Kirchengeschichte aus den genugsam erörterten Gründen die Veränderungen des Textes aufs äußerste beschränkt werden mußten. Dennoch aber konnte ich mir nicht verhehlen, daß der Ge-

samtcharakter des Werkes, als einer Einführung in die kirchengeschichtlichen Studien überhaupt, hinsichtlich der neueren Litteratur eine weitere Orientierung verlange. Besonders hinsichtlich der sieben ersten Vorlesungen war dies in einem solchen Grade der Fall, daß eine noch so große Vermehrung der Noten unter dem Text dafür nicht ausgereicht hätte. Dies der Grund, daß dem bisherigen Werke ein litterarisch-kritischer Anhang angehängt ist, welcher dem Leser über den gegenwärtigen Stand der Forschung hinsichtlich der in den einzelnen Vorlesungen behandelten Gegenstände soweit möglich Bericht gibt. Zwar sind alle diejenigen Noten Hagenbachs, welche auch heute noch ausreichend erscheinen, unter dem Texte belassen worden; wo es sich aber entweder um antiquierte Litteraturprodukte handelte, oder wo die veränderte wissenschaftliche Sachlage überhaupt eine eingehendere Darstellung forderte, tritt der Anhang ergänzend ein. Die Citate Hagenbachs sind in solchem Fall mit hinübergenommen, aber mit einer allgemeineren litterarischen Rundschau, wie sie zumal bei den ersten Abschnitten unumgänglich schien, verbunden worden.

Jena, 11. März 1885.

Fr. Nippold.

Inhalt.

Erste Vorlesung.

Einleitung. Historischer Boden. Heidentum und heidnische Philosophie. Das sittliche Leben.

Wenn aller Anfang schwer ist, so ist es gewiß auch der Anfang der Kirchengeschichte, schon darum, weil die Bestimmung des Begriffes der Kirche sowohl, als ihres zeitlichen Anfanges eine der schwierigsten ist. Was ist die Kirche? Wann hat sie begonnen zu sein? Die einen sagen: Die Kirche ist so alt wie die Welt, denn der erste Bund Gottes mit den Menschen ist der erste Grundstein der Kirche; und so reden sie auch von einer Kirche des alten Testaments, von einer Kirche der Patriarchen, der Propheten, einer Kirche des spätern Judentums u. s. w. Dagegen sagen die andern, und wohl mit mehr Recht: Die Religionsverfassung des alten Bundes mag wohl als der Vorhof zur Kirche betrachtet werden; aber erst Christus, der Stifter des neuen Bundes, ist auch der Stifter der Kirche, und außer der christlichen Kirche kommt keiner andern Religionsgemeinschaft diese Benennung in vollem Sinne des Wortes zu. Aber auch da fragt sich wieder: Ist die Kirche mit Christus in die Welt getreten? Hat er sie nicht, wenigstens der Idee nach, schon in sich getragen? weissagend in seinem Geiste? liebend in seinem Herzen? schöpferisch wirkend und gestaltend in seinem Willen? Ja dürfen wir nicht die Liebesgemeinschaft, in der er mit seinen Jüngern lebte, schon den Anfang der realen, der wirklichen Kirche nennen? Wir können niemand wehren, dies zu thun; aber wenn wir uns erinnern, wie der Herr in seinen Reden das Zusammensein mit seinen Jüngern so bestimmt unterscheidet von der Zeit, wo er nicht mehr bei ihnen sein werde, und wie er sie hinweist auf den Tröster, den er ihnen senden und der sie in die ganze Wahrheit leiten werde, so muß uns doch wohl die Ausgießung des Geistes am Pfingstfeste als die That Gottes erscheinen, die wir als die eigentliche Schöpfung

der Kirche, als die Gründung einer heiligen, nach ihrem innern Wesen unsichtbaren, aber nach ihren Erscheinungsformen in die Sichtbarkeit heraustretenden Gemeinschaft im Geiste begrüßen.

Nun hebt sich aber auch wieder die Zeit, die unmittelbar auf die Ausgießung des Heiligen Geistes folgt, die Zeit der Apostel, die Urzeit, aufs bestimmteste ab von der Kirchenzeit, die wir als die nachapostolische, als die Kirchenzeit im engern Sinn begreifen. Die Geschichte der apostolischen Kirche gehört noch in die Offenbarungsgeschichte des neuen Bundes; sie hat daher auch ihre Quellen noch großenteils in den biblischen Urkunden, während die Kirchengeschichte (im engern und geläufigen Sinn des Wortes) da erst beginnt, wo die Zeit der Offenbarung vorüber ist, wo die von den Aposteln gegründeten Gemeinden zu einer Gesamtgemeinde, d. i. eben zu einer Kirche im eigentlichen Sinn, sich zusammenschließen und dieses Gemeinschaftsleben sich zu organisieren beginnt, also um die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, um die Zeit der sogenannten apostolischen Väter. Da tritt uns erst die Kirche in sichtbarer, gleichsam in leiblicher Gestalt entgegen, und von da an nennen wir auch den geschichtlichen Stoff den kirchenhistorischen in seinem Unterschiede von dem, was wir dem Bibelstudium zuweisen. Dabei aber versteht sich von selbst, und seit den neuern Forschungen hat es sich immer deutlicher herausgestellt, daß sich die Grenze nicht scharf bestimmen läßt; und darum wird jeder, der die Geschichte der Kirche lebendig und verständlich darstellen will, auch genötigt sein, auf die apostolische Zeit zurückzugehen, ja noch weiter zurück, auf das Leben Jesu selbst; denn ohne daß wir das Bild des Herrn, der der Schöpfer der Kirche ist, uns klar vor die Seele gestellt haben, wie könnten wir seine Kirche, wie ihre Geschichte begreifen? Eben weil die Kirche nicht etwas von Menschen Erfundenes und Gemachtes, nicht etwas durch Willkür eines Menschen Eingeführtes, sondern weil sie ein lebendig Gewordenes, ein aus dem Geiste Geborenes, nach dem Gesetze des Wachstums nur allmählich zur Entfaltung Gekommenes ist, eben darum läßt sich nicht ein bestimmtes Datum angeben, womit ihre Geschichte absolut begönne. Genauer betrachtet ist es sogar mißlich, von einer Stiftung der Kirche zu reden, weil sich leicht mit diesem Worte die Vorstellung verbindet, als sei die Kirche entweder ein fertiges Institut, das auf den ausgesprochenen Satzungen des Stifters ruht, oder aber ein freiwilliger Verein von Gleichgesinnten, die mit bewußter Absicht an dem und dem Tage zusammengetreten seien zu einer Religionsgesellschaft mit den und den Statuten, wie das etwa bei der Stiftung anderer menschlichen Gesellschaften der Fall ist. Die Zeit ist

zwar noch nicht so ferne, wo man wirklich die Entstehung der Kirche sich in ähnlicher Weise dachte, wie etwa die Entstehung eines wissenschaftlichen Vereines oder einer gemeinnützigen Anstalt; hat man ja auch den Staat als einen geselligen Vertrag der Menschen untereinander begreifen zu müssen geglaubt! Allein, Dank sei es er der neuern, auf die tieferen Lebensgesetze zurückgehenden Wissenschaft, daß wir von dieser mechanischen und unwahren Betrachtung der Dinge wieder los geworden sind, und daß heutzutage doch wohl die Überzeugung unter allen Denkenden feststeht, Staat und Kirche seien göttlich geordnete, göttlich gewollte Schöpfungen, ähnlich der Schöpfung der Natur; Schöpfungen, an denen zwar der menschliche Geist zu allen Zeiten in freier Weise sich beteiligte, die aber gleichwohl über alle menschliche Berechnung und Willkür hinaus liegen und die, bei allem Eingehen in die menschlichen Formen, dennoch das höhere Gesetz ihrer Entwickelung in sich selbst tragen, wie es der Schöpfer in sie gelegt hat.

Erst von diesem Standpunkte aus gewinnt das Studium der Völker- wie der Kirchengeschichte sein höheres Interesse; denn nun haben wir es nicht zu thun mit den flüchtigen Einfällen menschlicher Willkür und Laune, nicht mit einem eiteln Gewebe menschlicher Thorheiten und Leidenschaften und dem Spiel des Zufalles, sondern eben mit einer Geschichte, die dieses Namens würdig ist, mit einer höhern Notwendigkeit, die aber gleichwohl im Bereiche menschlicher Freiheit und in beständiger Wechselbeziehung mit ihr sich vollzieht. Wie die einzelne menschliche Seele, einmal von dem Lebenshauche des Christentums berührt und von seiner Macht ergriffen, eine Wiedergeburt erfährt und die Regungen der Gnade nicht als ein Fremdes und Totes in sich aufnimmt, sondern dieselben sich als neues Lebensprinzip aneignet, durch das sie hinfort bestimmt und geleitet wird: so sehen wir auch die Welt, so sehen wir ganze Völker ihre Wiedergeburt feiern. Ein neues Leben, das nicht aus dieser Welt stammt, nicht aus den Bedingungen dieser Welt zu begreifen ist, tritt gleichwohl in die Welt ein, um sie zu besitzen, zu beherrschen, zu verklären. Die Welt sträubt sich gegen die Macht dieses neuen Lebens, es entsteht ein Kampf zwischen dem Alten und Neuen, zwischen Finsternis und Licht. In diesem Kampfe erscheinen indessen die Gegensätze nicht immer rein und gesondert; auch das Licht erfährt zeitweise Trübungen, auch an die himmlische Wahrheit hängt sich das Mißverständnis; Irrtum und Sünde dringen mehr und mehr in die Kirche ein und erzeugen in ihr die Truggestalten falscher Lehre und verkehrter Lebensrichtung. Selbst die reinern, edlern Seelen bleiben nicht unberührt von dem Hauch der Sünde, und

darum ist auch das Spiegelbild, das sie zurückwerfen, nicht immer dem Urbilde getreu, sondern von Irrtum, von Leidenschaft, von menschlicher Befangenheit getrübt. Ihr Widerstand gegen das Böse schlägt oft in Verkennung des Guten um, das auch am Gegner zu achten ist; der Geist des Widerspruchs bemächtigt sich der allseitigen, lebendigen Wahrheit und verhärtet sie zum Buchstaben, die Rechtgläubigkeit wird zur Starrgläubigkeit, und die Begeisterung steigert sich zur Schwärmerei, während die Macht der Gewohnheit die trägen Massen in geistlichen Stumpfsinn versinken läßt. Für alle diese Erscheinungen, für alle Nüancierungen von Licht und Schatten, wie sie in dem großen Gemälde vorkommen, muß die Kirchengeschichte ein offenes Auge behalten. Wer nur von dem Standpunkte der Welt aus die Geschichte der Kirche Christi betrachtet, der sieht in ihr nur ein Gewirre von Leidenschaften, von menschlichen Thorheiten und Schlechtigkeiten und unbefriedigt wendet er sich von ihrem Gebiete ab. Wer dagegen mit frommer Gemütsstimmung in ihr nur Erbauliches sucht, der wird zwar vieles finden, das seiner Seele Nahrung gibt, aber ebenso oft wird er sich auch in seinen Erwartungen getäuscht sehen.

Die Kirchengeschichte bietet uns somit weder rein Weltliches noch rein Himmlisches, sondern beides in mannigfacher Mischung. Das einemal läßt sie uns Blicke thun in das innerste Heiligtum des Glaubens, so daß wir ausrufen möchten: Hier ist wahrhaft Gottes Haus, hier ist die Pforte des Himmels; während das anderemal wieder dieser Himmel sich trübt, von düsterm Gewölke des Aberglaubens umzogen, oder gänzlich sich uns verschließt, so daß wir nur noch den öden Schauplatz der sich bekämpfenden Leidenschaften vor unsern Blicken haben. Das einemal sehen wir die Engel des Friedens sich herabneigen auf die Erde, und das anderemal scheint es, als wollte die Hölle ihren Abgrund öffnen und als sähen wir jene Tiergestalten aufsteigen, die der Seher der Apokalypse uns als bedeutsame Typen vor Augen stellt. Das einemal werden wir hingerissen zur Bewunderung, zur Anbetung, das anderemal fühlen wir uns abgestoßen durch die Zerrbilder der Heuchelei und der hinter ihr versteckten List und Bosheit. Noch öfter aber befinden wir uns in der mittlern Stimmung des ruhigen Beobachters, des nüchternen Kritikers, dessen Aufgabe es ist, das Richtige vom Unrichtigen, das Licht von der Finsternis zu scheiden, jede Erscheinung aus ihren Umgebungen zu begreifen, sie auf ihr Maß zurückzuführen und so das geschichtliche Urteil, wenigstens annähernd, festzustellen. Dazu bedarf es nicht nur eines empfänglichen und erregbaren Gefühles für alles Schöne und Würdige, in welcher Form es uns auch begegne; es bedarf der Weisheit, der Mäßigung,

der Umsicht; es bedarf jenes Sinnes, der die Geister zu prüfen im stande ist. Möge mir von diesem Sinne so viel geschenkt werden, als nötig ist, wenigstens auf die Spur der Wahrheit zu leiten: durch alle Irrwege und Umwege, welche die Menschen eingeschlagen, immer wieder hinzuweisen auf die stillen, aber sichern Wege Gottes, die die Menschheit ihrem ewigen Ziel entgegenführen. In gelehrte Untersuchungen werden wir uns nicht einlassen. Manches, was noch in der Untersuchung liegt und worüber die Akten noch keineswegs geschlossen sind, werden wir unerledigt lassen müssen; doch soweit die Ergebnisse freier und unbefangener Forschung reichen, so weit werden wir auch von ihnen Gebrauch machen. Ich werde mich ebensowohl hüten, Unerwiesenes oder gar erwiesen Fabelhaftes nur um des Effektes willen als Thatsache mitzuteilen, als ich mich in acht nehmen werde, voreilig über Erscheinungen und Begebenheiten den Stab zu brechen, die bei den sich widersprechenden Berichten zwar nicht über allen Zweifel erhaben, aber gleichwohl nicht von der Kritik auf immer beseitigt sind. Ich werde das historisch Ausgemachte, durch vollgültiges Zeugnis Beglaubigte so viel als möglich zu scheiden suchen von dem einfach Überlieferten, und das Überlieferte wieder von dem rein Erdichteten, dem Legendenhaften. Doch auch die Sagen und Legenden der Kirche, selbst wo sie in das Abenteuerliche und Märchenhafte sich verlieren, werde ich nicht mit Stillschweigen übergehen, sondern sie als treue Reflexe des Zeitgeistes, dem sie angehören, in die Darstellung einflechten, ohne sie jedoch als echte Perlen zu verkaufen. Wahrheit und Dichtung gehen in der Geschichte Hand in Hand; gewaltsam lassen sie sich nicht trennen. Einer sorgfältigen Hand mag es bisweilen gelingen, den Kern aus der Schale zu lösen, öfter aber müssen wir darauf verzichten, eine völlige Scheidung zu vollziehen. Genug, daß wir jede so viel als möglich in ihrem eignen Stil und Gewande auftreten lassen, damit nicht durch unsere Schuld beide miteinander vermengt und ihre Gebiete untereinander verworren werden. Eins ist so gefährlich als das andere, Dichtung in Wahrheit, als Wahrheit in Dichtung verkehren; und doch geschieht es so leicht, daß, während wir die eine Richtung vermeiden, wir der andern verfallen.

Ehe wir jedoch die Anfänge der Kirche selbst aufsuchen, wird es vor allen Dingen notwendig sein, den historischen Boden genauer uns anzusehen, auf den sie Gott hingestellt hat; denn wenn auch das Christentum nicht aus den schon vorhandenen Zuständen zu begreifen ist, sondern vielmehr als ein Neues, als ein noch nie Dagewesenes in die Welt tritt, so dürfen wir doch seine Erscheinung nicht als eine zufällige,

geschichtlich unvermittelte Erscheinung auffassen. Gott thut nichts durch Sprünge, ebensowenig als alles nach gleichmäßigen Schritten geschieht. Auch das vom Himmel her Gesandte ist nicht ein plötzlich vom Himmel Gefallenes. Wie in der Natur, so gibt es auch in der Geschichte außerordentliche, überraschende Wendungen der Dinge, Zeiten des Umschwunges, die uns als Sprünge erscheinen, indem sie zuvor nicht Geahntes unerwartet ans Licht treten lassen, die aber sofort sich an Vorhandenes anschließen und zu einer neuen Reihe von Entwickelungen hinführen. Wenn eine geschichtliche Erscheinung als eine neue Schöpfung zu begrüßen ist, so ist es das Christentum. Aber gleichwohl geht auch diese neue Schöpfung nicht aus einem absoluten Chaos hervor; sie ist vorbereitet, eingeleitet durch frühere Entwickelungen; sie schwebt nicht in der Luft, sie hat eine Vergangenheit hinter sich, einen geschichtlichen Boden unter sich. Darum sagt auch die Schrift so bedeutungsvoll: Christus sei erschienen, da die Zeit erfüllet war. Wir können das Christentum nicht bloß begreifen als das Produkt früherer Zeiten: es ist unendlich mehr als dieses; aber wir können es doch wieder nicht als ein Ganzes erfassen, wenn wir es nicht im innigsten Zusammenhange mit der Zeit betrachten, in der es erschien. Wir fassen diese Zeit zusammen unter dem Begriff des Altertums, der alten Geschichte, während mit Christus die neue Zeit beginnt; denn er ist, wie Johannes von Müller sagt, „der Schlüssel der Weltgeschichte, der das Alte abschließt, das Neue eröffnet." Diese ganze alte Welt zerfällt nun aber für die religiöse und religionsgeschichtliche Betrachtung in zwei ungleiche Hälften: in die heidnische und in die jüdische Welt. Die eine umfaßt die „Völker", die gleichsam ihrer eignen Entwickelung überlassen sind, obgleich nicht ausgeschlossen von dem ewigen Weltplan der göttlichen Liebe (denn Gott ist ja auch der Heiden Gott); ihre Religion ist eine wildwachsende, der man die Sonderpflege des himmlischen Gärtners nicht anmerkt, obgleich er sein Auge auch über ihr offen hält; die andere, weitaus kleinere Hälfte bildet „das Volk Gottes", ebenso genannt, weil es von Gott selbst ist erwählt und erzogen worden zum Volk des Heils, aus dem das Heil der Welt hervorgehen sollte. Wir werden später diesen Gedanken noch näher beleuchten, wenn wir erst das Heidentum betrachtet haben, worauf wir uns in dieser Stunde beschränken.

Erwarten Sie jedoch nicht, daß ich Ihnen alle die verschiedenen Gestaltungen des Heidentums vorführe, wie sie bei den einen als Fetischismus, als Tier- und Gestirndienst, bei den andern als die Religion

des Feuers und des Lichtes, und wieder bei andern auf veredelter Stufe als Vergötterung des Menschen und der menschlichen Ideale sich darstellen. Eine solche vergleichende Religionsgeschichte würde eine eigene Behandlung erfordern, die schon darum außerhalb des Bereichs unserer engern Aufgabe liegt, weil sie in der Reihe der Wissenschaften ebensowohl die jüngste als die fruchtbarste ist. Für uns muß es daher genügen, einstweilen nur die Gestaltung des Heidentums ins Auge zu fassen, mit welcher das neu auftretende Christentum zunächst in Berührung kam und die zu überwinden seine nächste Aufgabe war. Merken wir wohl, es ist nicht jenes Heidentum der vorderasiatischen Kulte, das in den Büchern des alten Testaments uns entgegentritt und wogegen die Propheten eifern, nicht der Baals- oder Molochsdienst oder ähnliches; noch weniger dürfen wir an ein Heidentum denken, wie es etwa der christliche Missionar unserer Zeit vorfindet, wenn er zu den sogenannten wilden Völkern die Botschaft des Evangeliums bringt. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Aufgabe der ersten Glaubensboten in dieser Hinsicht eine verschiedene war von der der spätern Zeit. Wenn es (mit wenigen Ausnahmen) in unserer Zeit gilt und schon von dem Mittelalter an großenteils gegolten hat, mit dem Christentum und zum Teil durch dasselbe Kultur und Zivilisation zu den in Geistesdumpfheit versunkenen Völkern zu bringen, so sehen wir dagegen das Christentum bei seinem Eintritt in die Welt einer hohen und in mancher Hinsicht vollendeten Bildung entgegentreten. Gerade mit den gebildetsten Völkern des Altertums, die wir selbst noch immer als Mustervölker unserer Jugend vor Augen stellen, an deren Sprachen noch bis auf den heutigen Tag der Sprachsinn, an deren vollendeten Kunstwerken der Kunstsinn, an deren großartigen Volks- und Rechtsverhältnissen der Sinn für öffentliches Leben, für Politik und Recht sich ausbildet und stets fort sich ausbilden muß, wenn es nicht rückwärts gehen soll mit der menschlichen Bildung, gerade mit diesen Nationen der antiken Welt, die wir mit Recht als die klassischen Völker in Beziehung auf rein menschliche Verhältnisse betrachten, tritt das junge Christentum in Kampf. Und dabei setzt es nicht etwa der Barbarei eine hohe, bisher nicht erreichte menschliche Bildung entgegen, sondern vielmehr tritt es mit dem Anspruch auf, daß die menschliche Weisheit seiner göttlichen Thorheit weiche, daß auch, was edel, groß und schön ist in den Augen der Menschen, sich beuge vor der Knechtsgestalt, in der Gott der Menschheit sich zu offenbaren für gut fand. Aus einem verachteten Volke, zum Teil aus den unteren Schichten der menschlichen

Gesellschaft gehen die Männer hervor, die der gebildeten und übergebildeten alten Welt den Untergang verkündigen, damit eine neue Ordnung der Dinge, das Reich Gottes auf Erden überhand nehme. Gerade das aber gibt diesem Kampfe um das Alte und Neue eine so hohe Bedeutung, macht jedoch auch die richtige Beurteilung desselben doppelt schwierig.

Hätte es sich bei diesem Kampfe lediglich darum gehandelt, einem rohen Götzendienste die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, einem barbarischen Volksleben eine schöne mildere Sitte entgegenzusetzen, wäre mit einem Wort der Gegensatz zwischen dem Heidnischen und Christlichen ein schon fertiger, jedem Vernünftigen in die Augen fallender gewesen, so würde darüber nach achtzehnhundert Jahren wenig mehr zu sagen sein, das Urteil der Geschichte wäre ein höchst einfaches und auf immer festgestelltes. Aber so ist es nicht. Bis auf den heutigen Tag ist der Gegensatz zwischen antiker und christlicher Weltanschauung, das Verhältnis, in welches sich die klassische Bildung zur christlichen zu setzen hat, als noch nicht vollkommen erledigt anzusehen, und noch ist es eine der ernstesten und schwierigsten Aufgaben der Wissenschaft, sich darüber gehörig ins Klare zu setzen. Darum ist es auch ungemein schwierig, eine allseitig gerechte Beurteilung, ja nur eine vollkommen getreue Darstellung des antiken Heidentums zu geben. Wie leicht begegnet es da den einen, daß sie, hingerissen von der Bewunderung der Antike, jeden Vorwurf als engherzig zurückweisen, der vom christlichen Standpunkt aus gegen die alte Welt, ihren Staat, ihre Sitten und ihre Religion erhoben wird; wie leicht geschieht es aber auch, daß die andern, bloß an die Mißgestalt und das Zerrbild sich haltend, die tieferen religiösen Grundzüge, die verborgenen Keime des Göttlichen verkennen, die im klassischen Heidentum liegen, und daß sie so in ihrem vermeinten christlichen Eifer auch das mit verdammen, was seine unverkennbare geschichtliche Berechtigung hat! Um nicht in den einen oder den andern Fehler zu verfallen, wird es nötig sein, bei der Betrachtung der alten Religionen selbst wieder zu unterscheiden das Ursprüngliche und das Entartete, die tiefere religiöse Idee, die, wenn auch noch in unklarer Symbolik verhüllt, den antiken Kulten zum Grunde lag, und die mißverständliche Auffassung derselben, die sie in das Gemeine, in das Lächerliche, ja in das Unheilige und Unsittliche herabzog.

Wie ganz anders wird doch jetzt, gerade vom Standpunkte einer echt christlichen Wissenschaft aus, die Mythologie der Griechen und Römer

behandelt, als etwa vor sechzig oder siebenzig Jahren! Man hat sich überzeugt, daß damit dem Christentum keine Ehre zuwächst, wenn man die alten Religionen, die durch dasselbe gestürzt sind, mit dem Heidentum der rohesten Fetischdiener auf die gleiche Linie setzt. Aber ebenso fest wird auch bei weiterm Studium die Überzeugung sich bilden, daß, bei allem Edeln und Schönen der alten Welt, doch eben das religiöse Leben ein mit Irrtum umnachtetes Traumleben war, nicht im stande, dem Volke die ewigen sittlichen Grundlagen zu geben und auf die Dauer zu sichern, deren die Menschheit bedarf, wenn sie ihre höchste und edelste Bestimmung erreichen soll. Und so verschieden auch die Gestaltungen des Heidentums sein mögen, so sehr sich der hellenische Polytheismus mit seinen vollendeten Kunstidealen von dem rohen Fetischismus unterscheidet — ein Zug geht durch dasselbe hindurch, der sich überall wiederfindet, der Zug der unbefriedigten Sehnsucht, des unversöhnten Zwiespalts, der Gottverlassenheit bei allem Gottesdienste, bei aller Gottesfurcht, bei allen Anstrengungen, die Gottheit sich geneigt zu machen. Auch da, wo das religiöse Leben in rührenden Zügen hervortritt, erscheint es eben doch gebunden, versenkt in die Natur und hingegeben ihren dunkeln Mächten und der Macht eines unbeugsamen Schicksals. Es fehlt dem Heidentum das sichere und freie Bewußtsein um einen Gott und Vater im Himmel, der als der alleinige Schöpfer der Welt, unabhängig von ihr, über ihr waltet als der Allheilige, Allweise und Allgütige; es fehlt die durchgeführte sittliche Beziehung des Menschen zu diesem Gott und Vater; es fehlt die tiefere Einsicht in das Wesen der Sünde und mithin auch der Sündenvergebung. Die Idee der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, wenn sie auch in einzelnen Momenten ergreifend hervortritt, kommt nie zu ihrem vollen Rechte, indem das Böse auch innerhalb der Gottheit seinen Sitz hat. Die Einheit Gottes fällt entweder auseinander in eine Vielheit der Götter, oder sie fällt zusammen mit der Welt: hier Pantheismus, dort Polytheismus, und im Gefolge beider eine Unklarheit des Bewußtseins über die Stellung des Menschen zur Natur und ihren Gewalten. Daher die unheimlichen Gestalten des Zauberwesens und Wahrsagertums.

Die griechische Mythologie hat freilich das voraus vor den orientalischen Naturkulten, daß sie die Gottheit nicht unter unförmlichen, scheußlichen Tiergestalten, sondern unter den edelsten menschlichen Gestalten verehrt; allein gerade das Ästhetische an ihr, das Sinnengefällige, das Harmonische in der äußern Form, führte auch wieder ab

von dem eigentlich Religiösen; es galt am Ende mehr, die Gottheit durch die Kunst zu verherrlichen, als durch heilige Gesinnung. Nicht zufällig ist es, wie selbst in der Sprache das Schöne und das Gute dem Griechen in eins zusammenfließen, und häufig muß das erstere den Mangel des letzteren, die vollendete edle Form den nichtswürdigen Inhalt verdecken. Auch ist gewiß richtig gesagt worden: „Die griechische Religion war für die Glücklichen, für das Unglück hatte sie weder Trost noch Kraft."*) Das Schwärmen in Idealen bei Vernachlässigung der alltäglichen Lebenspflichten ist ja wohl auch ein Götzendienst, der bis in unsere Zeit fortwuchert; seine Wurzel liegt in der griechischen Welt und ihrer Religion. Einen tieferen sittlichen Ernst, als bei der griechischen Mythologie, mag man in dem durch Religion geheiligten Volksleben der Römer finden; aber wie bei den Griechen die Religion in der Kunst und ihren Idealen, so ging sie bei den Römern im Staate und dem Staatszweck auf. Nur im engsten Zusammenhang mit der Geschichte und den Schicksalen des römischen Staates hat die römische Mythologie und Symbolik ihre große und ewige Bedeutung. Das individuelle Leben aber, das Heil der einzelnen Seele in ihrer Stellung zu Gott, kommt dabei offenbar zu kurz, und auch diese Vergötterung des Staates und seiner Zwecke hat bis in die neuere Zeit hinein ihre Anhänger auch mitten im Christentum gefunden. Übrigens mag sich über die ursprüngliche Bedeutung der griechischen wie der römischen Mythologie das Urteil so oder so feststellen, das ist gewiß, daß zur Zeit, als das Christentum in die Welt trat, diese Religionen sich bereits überlebt hatten, und daß auch das Gute und Löbliche, das wir an ihnen nicht verkennen wollen, nicht mehr im stande war, die Oberhand über das Schlechte und Verderbliche, das in ihnen lag, zu gewinnen. Unbefangen, unbeirrt und unbestritten war dieser Glaube längst nicht mehr, und längst hatte er aufgehört, ein allgemeiner und für alle derselbe zu sein. Ein feinerer Atheismus hatte sich schon geraume Zeit vorbereitet, und immer mehr suchten die Denkenden und Gebildeten im Volke ihre eigenen Wege. Die Leichtfertigen spotteten der Götter, die Ernsteren forschten nach dem tieferen Keim, der in der Schale der Volksreligion verborgen lag, und auf verschiedenen Wegen erklärte man sich die Entstehung der letztern. Während die einen in den Göttern bloße Natursymbole, dichterische Personifikationen der Naturkräfte und ihrer verschiedenen Erscheinungen, astronomisch-physikalische

*) Hase, Kirchengeschichte. 10. Aufl. S. 20 (§ 19).

Beziehungen erblickten, lehrten andere, die Götter seien sterbliche Menschen gewesen, die später vom Aberglauben der Menge seien vergöttert worden. Diese Meinung wurde besonders im vierten Jahrhundert vor Christo durch Euhemerus aus Messena verbreitet. Wieviel Recht die eine oder die andere Erklärungsweise habe, wollen wir hier nicht entscheiden, da die heutige Wissenschaft hierüber ihr Urteil noch nicht abgeschlossen hat. Es ist auch wohl möglich, daß die Mythologie auf beiden Wegen zugleich, sowohl auf dem physikalisch-symbolischen, als auf dem historisch-poetischen entstanden ist. Jedenfalls aber ist so viel gewiß: sie war zur Auflösung reif geworden und würde in sich zerfallen sein, wenn auch das Christentum sie nicht gestürzt hätte. Aber freilich saßen einstweilen die Wurzeln des abgestandenen Baumes noch viel zu tief, als daß man gewagt hätte, ihn mit einem Streich zu fällen. Die Klugheit wehrte, den Atheismus offen zu predigen, und besonders da, wo das Staatsleben mit religiösen Formen umgeben und geschützt war, hielten sich auch die Hochgestellten und Gebildeten strenge an sie, gewiß nicht nur aus Menschenfurcht, sondern auch aus einer begreiflichen und sogar ehrenwerten Scheu, an dem zu rütteln, worauf das gemeine Wesen und dessen Wohlfahrt seit Jahrhunderten erbaut war. Darum unterschieden die Römer zu Ciceros Zeit zwischen einer mythologischen, einer philosophischen und einer politischen Religion. Die erstere war die des einfachen Volkes, die zweite diejenige, welche die höher Gebildeten im stillen pflegten und über die man sich daher nur mit Gleichgestellten und Gleichgesinnten verständigte; die politische galt als nicht ganz so unsittlich wie die mythologische, noch ganz so wahr wie die philosophische.

Wenn wir daher die religiöse Stimmung der Zeit allseitig kennen lernen wollen, müssen wir zugleich auch einen Blick auf die alte Philosophie werfen, soweit sie bei den Gebildeten die Religion ersetzen sollte. Bekanntlich war es Sokrates (469—399 v. Chr.), der zuerst die Philosophie der Griechen, die sich früherhin mehr der Naturseite zugewendet hatte, auf den Menschen lenkte und auf das, was ewig in des Menschen Brust lebt und ihn als freies und sittliches Wesen von der Natur unterscheidet. Das ist es, was die Erscheinung dieses Weisen besonders auszeichnet und was ihn auch in den Augen der Christen so hoch stellt, daß er nicht nur, die Selbstkenntnis obenan stellend, in Weisheit und Gottesfurcht einherwandelte, sondern daß er auch das Volk zu bilden und über seine sittlichen Verhältnisse aufzuklären suchte und für seine Überzeugung heiter in den Tod ging. Man hat ihn den

Johannes den Täufer für die Griechenwelt genannt; ja manche haben ihn sogar mit Jesu selbst in Parallele gestellt. Es muß indessen bei einer solchen Zusammenstellung sofort einleuchten, daß, weil die sokratische Weisheit eine Blüte des griechischen Geistes war, sie auch nicht über die Sphäre des menschlich Großen und Würdigen hinauskam. Eine lebendige Beziehung zu Gott, wie wir sie schon bei den Männern des alten Bundes finden, ein inniger Verkehr mit ihm als dem himmlischen Vater, wie solches uns aus dem Leben Jesu hervorleuchtet, tritt uns hier nirgends entgegen; denn auch jenes „Dämonion", auf das sich Sokrates als auf innere göttliche Stimme beruft, der er sich unterwerfe, war nur eine warnende und abmahnende Stimme, nicht ein Impuls zu gottgefälliger That. Bei aller Bewunderung, die wir seiner in allem Maß haltenden Weisheit und seiner edeln Selbstbeherrschung zollen, die viele Christen beschämt, vermissen wir doch die religiöse Wärme und Ergriffenheit, wie sie in den frommen Stimmungen des Gemütes bald als Freude in Gott, bald als Unterwerfung unter seinen heiligen Willen hervortritt. Wie ganz anders berührt uns auch sein Verkehr mit dem Volke und mit den Sophisten, als die Predigt Jesu an sein Volk und sein Kampf mit den Pharisäern. Hier der heiligste Ernst des Propheten und die entgegenkommende Liebe des Heilandes, der die Sünder sucht; dort eine geistreiche, witzige Dialektik, die aber selbst nicht immer sich frei hält von jedem Beigeschmack der Sophistik. Anders verhält es sich schon mit seinem großen Schüler Plato, dessen Weisheit sich nicht nur mit den menschlichen, sondern vorzüglich mit den göttlichen Dingen beschäftigt, und dessen Ideen sich mannigfach mit den christlichen berühren, solange man eben nur die ideale und spekulative Seite einzelner christlicher Lehren im Auge hat. Aber schon hier erweist sich die Verwandtschaft oft nur als eine scheinbare, und in seiner Stellung nach außen kann Plato noch viel weniger als Sokrates mit Jesu verglichen werden, da seiner Philosophie jede Beziehung zu den Bedürfnissen des Volkes abgeht. Je mehr Plato die Philosophie seines Meisters nach innen (für das Denken) vertiefte, desto mehr entzog er sie dem Verständnis der Menge, die für ihn so gut als nicht vorhanden war. Mit Recht hat man seine Philosophie eine aristokratische genannt, indem er eine doppelte Gattung von Menschen annahm, was zu einer dem Christentum durchaus fremden Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Lehre hinführte. Daher denn sein Ausspruch, es sei schwierig, das höchste Wesen zu finden, unmöglich, es der Menge bekannt zu machen.

Weniger der idealen, als der realen Welt zugekehrt war die Philosophie des Aristoteles, von der nicht sowohl der religiöse, nach himmlischen Gütern sich sehnende Geist, als der der sichtbaren Welt und ihren Erscheinungen zugekehrte Sinn eine mächtige Anregung zum Forschen und das schulgerechte Denken eine weit über die Zeit des Meisters hinaus sich erstreckende, normative Richtung erhielt. Beide große Männer der antiken Welt, Plato und Aristoteles, haben jeder in seiner Weise auch auf die Entwickelung der christlichen Theologie eingewirkt, der eine vorzugsweise in den ersten, der andere in den spätern Jahrhunderten der Christenheit, zumal im Mittelalter. Aber zu der Zeit, von der wir reden (unmittelbar vor der Erscheinung Christi) mußte die Beschäftigung mit der Philosophie geradezu den Mangel an Religion decken, da bei der fortgeschrittenen Bildung die Volksreligion ihre Wirkung auf die höhern Klassen längst verloren hatte. Und da war es denn nicht sowohl die strenge Schulphilosophie, als eine gewisse Philosophie des Lebens, wie sie sich auf Grundlage der alten Systeme gebildet hatte, welche das Surrogat für die dem Bewußtsein entschwundene Religion werden mußte. So finden wir namentlich zwei philosophische Systeme der alten Welt ihren Einfluß auf die sittliche Gesinnung der Gebildeten üben: den Epikuräismus und den Stoizismus.

Nicht was Epikur selbst (drei Jahrhunderte v. Chr.) über die Natur der Götter lehrte, kommt also hier in Betracht, sondern die Art, wie seine Lehre späterhin von seinen Anhängern gefaßt und ausgebeutet wurde. In diesem Sinn bezeichnet uns der Epikuräismus jene Denkweise, die sich die Götter am liebsten vorstellt in behaglicher Ruhe, hoch über der Menschen Wesen und Treiben erhaben, weder von ihrer Lust, noch von ihrem Schmerz berührt, so daß sie sich daher auch in Absicht auf das Sittliche gleichgültig verhalten und weit entfernt sind, durch das Betragen der Menschen im Genuß ihrer Seligkeit sich stören zu lassen. Dieser religiösen Vorstellung, der alle Idee der Heiligkeit Gottes abgeht, entsprach denn auch die praktische Lebensweisheit des Epikuräismus, die darin bestand, das Leben in rechter Weise zu genießen und sich diesen Genuß durch keine Unruhe des Gemütes stören zu lassen. In seiner Entartung ist der Epikuräismus der Egoismus der Sinnlichkeit und der Genußsucht, eine Philosophie, die bis in die neueste Zeit hinein ihre empfänglichen Jünger gefunden hat.

Weit ernster und in sittlicher Beziehung dem Christlichen näher stehend erscheint der Stoizismus, als dessen Stifter uns Zeno (340—260 v. Chr.) bezeichnet wird, und dem viele der Edelsten unter

den Alten ergeben waren. Nicht die Lust und das wechselnde Spiel des Zufalls, sondern die allem Dasein zu Grunde liegende, nach ewigen Gesetzen waltende Kraft war das oberste Prinzip dieser Philosophie, die nach ihrer theoretischen Seite als Pantheismus sich ausprägte. Wie aber im Gebiete der Physik die Kraft es ist, die alles hält und trägt, so ist es auf dem sittlichen Gebiete die Tugend, die allein dem Menschenleben Wert und Bedeutung gibt. Nicht die Welt zu genießen, sondern durch Selbstbeherrschung über sie zu herrschen und mit kalter Resignation in das Unabänderliche sich zu ergeben, zufrieden mit dem Bewußtsein, vernunft- und pflichtgemäß gehandelt zu haben, das ist die stoische Weisheit. Aber wenn auch diese stoische Resignation an die christliche Entsagung und Ergebung erinnern mag, wenn sie mit ihr das edle Streben teilt, dem Geist über das Fleisch den Sieg zu verschaffen, wenn sie die Tugend nach ihrem innern Werte und nicht nach ihrem äußern Erfolge schätzt, wie ganz verschieden sind doch wieder beide von einander in ihrer Erscheinung! Was dem Christen Ergebung ist in einen väterlichen Willen, der in allem unser Bestes beabsichtigt, das ist dem Stoiker Unterwerfung unter die eiserne Notwendigkeit des Schicksals, und was der Christ als Gnadengeschenk aus der Hand seines Gottes nimmt, das rechnet sich der Stoiker zum sittlichen Verdienst an. Ja, darin begegnen sich der Epikuräismus und der Stoizismus, daß beide eine unüberwindliche Kluft setzen zwischen der Gottheit und der Menschheit: beiden fehlt der Glaube an ein die Menschen liebendes Vaterherz. Sind die epikuräischen Götter zu weich und zu üppig, um an den menschlichen Leiden teilzunehmen, so ist das stoische Fatum zu starr und zu hart, um sich der Leidenden zu erbarmen; und haben wir den Epikuräismus als den Egoismus der Sinnlichkeit und der Genußsucht bezeichnet, so erscheint uns der Stoizismus als der Egoismus einer in ihren Tugendstolz sich einhüllenden Selbstgerechtigkeit.

Zwischen Epikuräismus und Stoizismus und neben ihnen schwankten wieder andere umher. Die Pilatus-Frage: Was ist Wahrheit? was kann der Mensch überhaupt Sicheres erkennen über Gott und göttliche Dinge? hat zu allen Zeiten den denkenden Geist beunruhigt, und wenn auch eine Zeitlang das eine oder andere philosophische System in stolzer Zuversicht sich rühmte, das Rätsel der Welt gelöst zu haben, so trat diesem zuversichtlichen Dogmatismus ebenso bald wieder der Skeptizismus entgegen, der an aller Sicherheit des Erkennens verzweifelnd auch für das sittliche Streben und Handeln die feste Grund-

lage verlor. Und so fehlte es denn auch gerade in der Zeit, von der wir reden, nicht an verneinenden, an zersetzenden Geistern, die alles, was der Mensch zu wissen glaubt, in Frage stellten und die an die Stelle einer ausgemachten Wahrheit die bloße Wahrscheinlichkeit als das Höchste setzten, wozu es der Mensch zu bringen vermöge. Mit diesem Wahrscheinlichkeitsglauben (Probabilismus) verband sich dann bei denen, die doch nicht alles Philosophieren aufgeben wollten, der sogenannte Eklektizismus; d. h. sie wählten, ohne sich an ein bestimmtes System anzuschließen, das ihnen Zusagende aus den verschiedenen Systemen heraus und begnügten sich mit geistreichen Aphorismen, indem sie auf eine in sich abgeschlossene Erkenntnis verzichteten; namentlich griffen dann die Bessern unter ihnen das aus der Philosophie heraus, was auf die sittliche Natur des Menschen veredelnd wirkt, sie bearbeiteten die Moral. Als einer der würdigsten Vertreter dieser Richtung erscheint uns Cicero, der in seinen philosophischen Schriften über die Pflichten des Menschen und über die göttlichen Dinge viel Schönes und Treffendes gesagt und der den Glauben an Gott und Unsterblichkeit zum höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit zu bringen sich bemüht, aber eben doch es nicht zur Evidenz einer glaubensfesten Gesinnung gebracht hat.

Es ist indessen merkwürdig, wie die heidnische Welt auch in ihrer philosophischen Entwickelung dem Licht des Christentums unvermerkt entgegengeführt wurde. Gehen wir um einige Menschenalter über Cicero hinaus, so finden wir, daß zu einer Zeit, als Christus schon aufgetreten, aber seine Lehre nur noch den Erstlingen aus den Heiden bekannt war, gleichwohl sich bei den Edleren und Besseren unter ihnen eine Stimmung vorbereitete, die der christlichen schon um vieles näher kommt, als die frühere, antik-heidnische Stimmung. Es ist hier besonders an zwei Männer zu erinnern, von denen der eine der römischen, der andere der griechischen Welt angehört, an Seneca und an Plutarch. Seneca, der berühmte Lehrer Neros, war ein Zeitgenosse unsers Herrn. Daß er mit dem Apostel Paulus in Briefwechsel gestanden habe, ist eine Fabel, aber eine Fabel, deren Entstehung sich eben daraus erklären mag, daß man sich die christlichen Anklänge in seinen Schriften nicht anders als auf diesem Wege zu erklären wußte. Seneca schloß sich wesentlich an die stoische Philosophie an und auch er hat die Härten nicht überwunden, die dem Stoizismus eigen sind. Wir würden daher viel zu weit gehen, wollten wir sagen, seine religiösen Überzeugungen seien mit den christlichen eins gewesen; aber gewiß ist, daß Seneca über die Härte des Stoizismus hinausstrebt, daß er eine Ahnung hat

von einem gnädigen Gott, der die Menschen durch Leiden erzieht, daß er um eine selige Gemeinschaft Gottes oder, wie er es noch polytheistisch ausdrückt, um eine Freundschaft der Götter mit den Menschen weiß, die ihm höher steht, als alles, was die Welt Glück nennt. Es ist zwar der sittliche Charakter des Mannes vielfach in Zweifel gezogen worden; sein Geiz, den man ihm vorwirft, soll sich schlecht vertragen haben mit seinen schönen Reden von der Verachtung der Welt. Es wäre dies nur ein Beweis mehr, daß von dem Wissen des Guten zur Ausführung desselben noch ein großer Schritt ist, und daß auch die edelste Philosophie den Menschen nicht zu erlösen, nicht zu heiligen und zu erneuern vermag, wenn nicht jene innere Umwandlung stattfindet, die das Christentum als Wiedergeburt bezeichnet. Immerhin legt seine Philosophie ein Zeugnis dafür ab, daß, wenigstens nach der Seite der Erkenntnis hin, die Zeit dem Christentum entgegenreifte.*)

Eine der edelsten Gestalten des Altertums ist ferner die des Plutarch aus Chäronea in Böotien. Er lebte ungefähr ein halbes Jahrhundert nach Seneca und hielt sich längere Zeit unter Trajan in Rom auf. Das Christentum war damals den Römern nur als eine verachtete jüdische Sekte bekannt, und schwerlich ist Plutarch äußerlich damit in Berührung gekommen. Aber an innern Berührungspunkten fehlt es nicht. Dem Aberglauben wie dem Unglauben seiner Zeit stellte Plutarch ein Gottesbewußtsein entgegen, das den Menschen aufrecht erhält in allen Wechselfällen des Glückes und das ihn auch mild, edel und versöhnlich gegen seine Mitgeschöpfe stimmt. Ihm sind die allmächtigen und allwissenden Götter seine Freunde; er weiß, daß sie treu für ihn sorgen, daß er sich vor ihnen nicht verbergen kann weder bei Tag noch bei Nacht, daß sie ihn begleiten, wohin er geht, daß sie seine Gedanken erforschen und daß sie ihm in Ahnungen und Träumen ihre Gedanken kund thun. Der Tod ist ihm nicht Vernichtung, sondern Verwandlung; ja, einen Anklang an Paulus mögen wir in den Worten finden, wenn er sagt: „Die Kämpfer erhalten den Kranz nicht, solange sie kämpfen, sondern nachdem sie ausgekämpft und gesiegt haben." „Ich

*) Schön sagt Holtzmann (Judentum und Christentum im Zeitalter der apokr. und neutestamentl. Litteratur S. 286 ff.), Seneca sei auf heidnischer, wie Hillel (s. unten) auf jüdischer Seite „ein Vorredner Christi" geworden. Aber ebenso richtig weist er hin auf die Kluft, welche die Stoa, der Seneca huldigte, vom Christentum trennt. Wenn Seneca das Unglück tapfer zu tragen befiehlt, weil der Mensch das Recht zu leiden vor der außer allem Leiden stehenden Gottheit voraus habe, so hat „das Christentum mit seinem leidenden Gottessohn den Stoizismus am entschiedensten überboten, ja ihn gänzlich niedergeschlagen".

halte", sagt er ferner, „den Tod für ein so großes und wahrhaft vollkommenes Gut, daß ich glaube, dort erst wird die Seele wahrhaft leben und wach sein, jetzt aber ist sie einer Träumenden zu vergleichen."

Können wir solche Aussprüche der Heiden vernehmen, ohne an die Worte erinnert zu werden, daß Gott sich keinem Volke unbezeugt gelassen, und daß der Vater die Menschen zum Sohne hinzieht, indem er sie zum Glauben vorbereitet? Indessen dürfen wir aus solchen einzelnen Erscheinungen nicht zu viel schließen. Ausnahmen dürfen nicht an die Stelle der Regel treten, und wenn wir daher eine richtige Anschauung von dem Heidentum gewinnen wollen, wie das Christentum es bei seinem Eintritt in die Welt vorfand, so müssen wir die Massen betrachten und vor allen Dingen fragen, wie sich die Religion im Leben, und zwar im Leben des Volkes bewährt habe. Dies führt uns auf die sittlichen Zustände des Heidentums.

Daß den Religionen des Altertums alle sittliche Triebkraft gefehlt, wer möchte dies behaupten? Zeigt uns doch die Geschichte des alten Roms, wie der Glaube an das Walten der Götter auch jene Römertugenden erzeugte, die Tugenden der Catone und Scipione, die doch wohl mehr waren als glänzende Laster; wie die Scheu vor den Rächern des Bösen vor Frevel schützte; wie das Verlangen, sich der Gottheit beliebt zu machen, zu großartigen Opfern begeisterte, die manchen Christen beschämen. Aber diese Römertugend hatte, wie die Stoa, mit der sie zusammenhing, immerhin etwas Herbes, dem milden Geist des Christentums Widersprechendes. Zudem hatte sich die edlere Triebkraft derselben nach und nach erschöpft, und aus dem Munde der römischen wie der griechischen Schriftsteller der spätern Zeit vernehmen wir die bittersten Klagen über den allgemeinen Verfall der Religion und der Sitten. Und wenn wir einmal den heidnischen Kultus genauer darauf ansehen: wer kann leugnen, daß in ihm neben den sittlichen Antrieben doch auch eine Menge unsittlicher Elemente lagen, ja daß geradezu mit der Ausübung gewisser Kulte auch die Ausübung der schnödesten Laster und die Entfesselung der Leidenschaft, die wildeste Ausgelassenheit aufs innigste verbunden war. Bot doch eben die Geschichte der Götter, wie sie wenigstens vom gemeinen Volksverstande aufgefaßt wurde, nicht nur jeder menschlichen Schwachheit, sondern auch jedem Verbrechen eine willkommene Entschuldigung dar. Nicht die Wollust allein in ihren greulichsten Verirrungen und Mißgestalten, auch blutdürstige Grausamkeit hatte an dem heidnischen Gottesdienst eine Stütze. War auch bei den gebildeten Nationen des Altertums die Zeit der Menschenopfer längst

vorüber, so finden sich gleichwohl noch Reste derselben in der römischen Sitte. So berichtet uns ein Kirchenvater, daß jährlich dem Jupiter Latiaris ein Mensch sei geopfert worden. Es ist dies dahin zu verstehen, daß an dem Feste dieses Gottes öffentliche Fechterspiele gefeiert wurden, wobei ein Mensch ums Leben kam, dessen Blut als Sühne für die Gottheit betrachtet und als Libation dargebracht wurde. Und auch sonst noch fanden eigentliche Menschenopfer, wenigstens außerordentlicherweise, statt. So ließ Octavian (Augustus) nach der Einnahme von Perusia dreihundert von denen, die sich ihm ergeben hatten, dem Divus Julius (Cäsar) hinschlachten. Überhaupt aber deuten die Tierkämpfe, die Fechterspiele, nach denen das römische Volk so gierig war wie nach dem täglichen Brote, auf einen Zustand der öffentlichen Sitte, den wir kaum mit der Bildung reimen können, deren sich dasselbe Volk rühmte. Was sollen wir ferner zu der Sklaverei sagen, die selbst von edleren Heiden, wie von Cato, als etwas ganz Natürliches, sich von selbst Verstehendes betrachtet wurde? Wie wenig war im ganzen die Ehe geheiligt! In den guten Zeiten bei den Römern war sie es allerdings; weit lockerer aber waren hierin die Sitten der Griechen, die dann später auch von den Römern nachgeahmt wurden. Und wie tief stand das Weib überhaupt in seiner Würde unter dem Manne! Wie sehr wurde die großenteils den Sklaven überlassene Erziehung vernachlässigt! Wie einseitig, meist nur auf die Zwecke des Staates, auf den Krieg berechnet, war sie auch in ihrer besseren Gestalt! Was aber namentlich der alten Welt eigentümlich ist, das ist die Abgeschlossenheit im Volksleben. Mit welcher Verachtung redete der Grieche von dem Barbaren! Von dem Römer aber wurden gar Feind und Fremdling mit demselben Worte (hostis) bezeichnet. Die allgemeine Menschenliebe, wonach jeder in dem andern ein Wesen seiner Art erkennt, gleichviel unter welchem Himmelsstrich er geboren, welcher Klasse von Menschen er in der Gesellschaft zugeteilt sei, war der alten Welt fremd, und auch hier erhoben sich nur einzelne, wie ein Plutarch, zu einer höheren Ahnung. Man wird uns freilich entgegenhalten, auch bei den Christen fänden sich dieselben Laster, dieselben Gebrechen, die wir an den Heiden tadeln, und in der christlichen Welt träte uns derselbe Mangel an Liebe, die gleiche Selbstsucht entgegen, wie in der heidnischen. Das ist leider nur zu wahr. Aber wir dürfen nicht vergessen: Was die Christen hierin sündigen, das thun sie gegen ihre Religion, das steht im schreienden Widerspruch mit den Grundsätzen, zu denen sie sich bekennen; während im Gegenteil die

heidnischen Laster großenteils ihre Rechtfertigung finden in der heidnischen Religion selbst und ihre schönsten Tugenden eine Frucht sind, die nicht auf diesem Stamme gewachsen ist. Der lasterhafte Christ bleibt hinter seiner Religion zurück, der tugendhafte Heide geht über sie hinaus; der eine ist schlechter, der andere besser als seine Religion. Und wie man auch über das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidentums im allgemeinen urteilen möge — das ist gewiß, daß eben zu der Zeit, da Christus als das Heil der Welt erschien, das sittliche Verderben jenen höchsten Gipfel erreicht hatte, den Paulus im ersten Brief an die Römer als die Frucht des Heidentums schildert, und vor allem floß dieses Verderben in der Hauptstadt der Welt zusammen. Das alte Rom, einst eine „Herberge aller Tugenden" nach dem Ausdruck eines spätern Geschichtschreibers, wie war es jetzt eine Herberge aller Laster geworden! Ein gewiß unverdächtiger Zeuge dafür ist Livius, der seine Geschichtsbücher mit dem Bekenntnis beginnt, daß die Zeiten, in denen er schrieb, weder die Menge der Laster noch die Heilmittel dagegen zu ertragen im stande seien. Ebenso ergießen sich die Dichter, vor allen der strenge Juvenal, in Klagen und Satiren über die Verdorbenheit ihrer Zeit. Seneca aber sagt gar:*) „Alles ist voll von Verbrechen und Lastern; es wird mehr begangen, als was durch Gewalt geheilt werden könnte. Ein ungeheurer Streit der Verworfenheit wird gestritten. Mit jedem Tage wächst die Lust zur Sünde, mit jedem Tage sinkt die Scham. Verwerfend die Achtung vor allem Bessern und Heiligen stürzt sich die Lust, wohin es sei. Das Laster verbirgt sich nicht mehr. So öffentlich ist die Verworfenheit geworden und in allen Gemütern ist sie so sehr aufgelodert, daß die Unschuld nicht mehr selten, sondern keine ist." Darum wendet Seneca die Schilderung des eisernen Zeitalters, wie sie Ovid gegeben hatte, auf die Zeit an, die er selber erlebte. So die Stimme der edleren Zeitgenossen selbst. Übrigens fehlte es der alten Welt nicht an Ahnungen einer bevorstehenden gewaltsamen Umgestaltung aller sittlichen Verhältnisse. Wir wollen uns hier nicht auf die sibyllinischen Orakel berufen, von denen später die Rede sein wird; aber hofften nicht auch, mit Hinweisung auf die Sibyllen, die Dichter des Augusteischen Zeitalters, hoffte nicht ein Virgil**), oder — wenn hoffen zu viel ist — versetzte er sich nicht wenigstens mit seiner dichterischen Phantasie

---

*) Sen. de ira II, 8.
**) In der vierten seiner Eklogen.

in eine Zukunft besserer Tage, wo das eiserne Zeitalter aufhören und das goldene zurückkehren werde, ein Zeitalter des Friedens, wo die Natur ihre Gaben willig dem Menschen in den Schoß schüttet, wo das Rind mit dem Löwen weidet und das Gift der Schlange nicht mehr soll gefürchtet werden? Und wenn er auch das glückselige Kind, mit welchem dieses goldene Zeitalter beginnen sollte, in ganz andern Umgebungen suchte, als in denen es geboren ward, so ging dafür neben dieser Dichtung eine Sage*) her, die auch die Geschichtschreiber erwähnen, daß aus dem Orient, daß namentlich von Judäa aus die Welt werde erobert werden.

*) Tac. Hist. V, 13.

Zweite Vorlesung.

Das Judentum und das Gesetz. Hillel. Pharisäer. Saddduzäer. Essäer. Sittlicher Zustand zur Zeit Christi. Die Samariter. Die Juden in der Zerstreuung. Alexandrinische Weisheit. Philo. Die Septuaginta. Verbindung mit dem Mutterlande.

Das Heil, sagt der Herr, kommt von den Juden, und damit bezeichnet er sein Volk als das Volk des Heils. Unsere moderne Bildung hat sich an diesem Gedanken vielfach gestoßen, und dieselben, welche das antike Heidentum nicht genug erheben konnten seiner Humanität wegen, haben nicht unterlassen, auf die niedrige Stellung hinzuweisen, welche das Judentum, in Absicht auf äußere Macht sowohl, als in Absicht auf Wissenschaft und Kunst, den großen Völkern des Altertums gegenüber einnimmt. Wie? hat man gefragt, soll gerade dieses Volk das auserwählte Volk Gottes sein? Man hat dabei vergessen, daß es nicht die menschlichen Vorzüge sind, um derentwillen Gott dieses Volk erwählte, sondern daß im Gegenteil der große Heilsplan an ihm sich verwirklichen sollte. „Die Geschichte Israels", sagt ein deutscher Theologe,*) „ist eine fortgesetzte Gottesthätigkeit, eine Arbeit Gottes selbst am Volke. Die Natur des Volkes Israel ist nichts weniger als durch sich selbst liebenswürdig; sie teilt in vielfacher Weise das Rauhe, Grausame und Trotzige, was die übrigen kanaanitischen Völkerschaften charakterisiert. Aber es kam gerade darauf an, thatsächlich nachzuweisen, daß das Schöpfen und Graben aus der Tiefe des eignen Wesens nicht zur Lösung der Aufgabe des Menschengeschlechts, daß die natürliche Liebenswürdigkeit nicht zum Gefühl der vollen Harmonie führe. Darum mußte der Stoff, an welchen der göttliche Künstler seine Arbeit wandte, ein so roher und ungefügiger sein, um klar zu zeigen, wie das Element, das in

*) Ehrenfeuchter, Entwickelungsgeschichte der Menschheit S. 105.

der Geschichte zu Tage trat, nicht aus dem geschichtlichen Zusammenhange des Menschengeschlechts entwickelt werden konnte, sondern daß es aus den Tiefen des schöpferischen Lebens selbst entspringen mußte." Und so ist denn auch mit Recht von anderer Seite her das israelitische Volk „das eigentliche Religionsvolk der Menschheit" genannt worden.*)

Wenn wir den gemeinsamen Charakter des Heidentums als den der Gottverlassenheit, des Suchens und Gehens eigner Wege bezeichnet haben, so besteht das Eigentümliche des Volkes Israel darin, daß dieses Volkes Leben rein bedingt ist durch sein Verhältnis zu Gott. Es hat und kennt keine andere Nationalität, als die ihm sein Gott selbst gibt. Und dieser Gott des Volkes, er ist (das weiß jeder Israelite, das ist die Grundlage seines Glaubens) er ist zugleich der alleinige Gott, der Schöpfer Himmels und der Erde, und außer ihm sind keine Götter. Mag auch das Volk noch so oft von diesem einen lebendigen Gott abgewichen sein und sich den Götzen zugewendet haben — immer wird dieses als Sünde empfunden, als Sünde gerügt, als Sünde erkannt und gestraft. Die Ideen der absoluten Heiligkeit, wie des ewigen Erbarmens Gottes, gerade die Ideen also, welche den heidnischen Religionen fehlen, bilden die Grundideen des hebräischen Monotheismus. Israel ist das Volk des Gesetzes und das Volk der Verheißung zugleich: es hat Moses und die Propheten. Seine Verfassung ist eine rein theokratische, wie bei keinem andern Volke. Gott ist der Herr und König des Volkes, sein Wille nicht nur das oberste, sondern das einzige Gesetz. Die Welt außer diesem Gottesstaate ist die Welt der Lüge, der Nichtigkeit, des Abfalles von Gott, dem Lebendigen. Vernichtung oder Unterwerfung unter den einen Gott ist das Los der Weltvölker. In Abraham sollen sie gesegnet, unter Davids Zepter sollen sie vereinigt werden. Man hat dies einen einseitigen, einen beschränkten Partikularismus genannt, und es muß jedem so vorkommen, der das weissagende Element verkennt, das eben in dieser Geschichte liegt, und den typischen, symbolischen Charakter, den diese Geschichte hat. Daß das Volk Israel eben nicht bloß der Gegenwart angehörte, daß es als ein „Volk der Zukunft" zu begreifen ist, welches nicht nur einzelne und abgerissene Weissagungen in sich nährte, sondern in seiner ganzen Anlage und in seiner eigentümlichen Entwickelung eine Weissagung ist, das haben

*) Holtzmann in der S. 16 angeführten Schrift S. 2; vgl. auch Bunsen, Bibelwerk VIII, S. 359 ff. Das Bewußtsein davon, ein besonderer Pflegling Gottes zu sein, spricht sich nirgends schöner aus als im 80. Psalm u. Ps. 147, 19. 20.

tiefere Geschichtsforscher längst erkannt und ausgesprochen, und auch die, welche kein Bedenken tragen, an die Einzelheiten seiner Geschichte den Maßstab historischer Kritik zu legen und das Menschliche in ihr menschlich zu beurteilen, haben gleichwohl diese höhere Mission des Volkes und seine prophetische, vorwärts weisende Bedeutung in der Weltgeschichte nicht verkannt.

Die Geschichte des Volkes Israel von Abraham bis Moses, von da bis zu den Richtern und Königen, die Zeiten seiner Erhöhung wie seiner Erniedrigung, seiner Wegführung in die Gefangenschaft und seiner Rückkehr in das Land der Väter sind uns allen in ihren Grundzügen bekannt, und unsere Aufgabe kann es nicht sein, sie hier weiter auszuführen. Indem wir uns begnügen, daran zu erinnern, fragen wir einzig: Wie stand es mit dem Volke unmittelbar vor der Zeit und zu der Zeit, da Christus unter ihm auftrat? Hier müssen wir anknüpfen an die Leidensschule des Exils. Diese hatte in mancher Hinsicht erziehend und läuternd auf das Volk gewirkt. Einerseits hatte sich sein Blick erweitert, selbst der Kreis der religiösen Vorstellungen hatte an Ausdehnung gewonnen; anderseits aber war die Anhänglichkeit an die väterliche Religion durch das Wohnen im fremden Lande nicht geschwächt, sondern durch die herbe Entbehrung nur um so mehr gekräftigt worden. Mit heiligem Eifer ward nach der Rückkehr über die Reinheit des Gottesdienstes gewacht, und als unter der syrischen Herrschaft des Antiochus Epiphanes (176—164 v. Chr.) der Tempel entweiht und heidnisches Wesen mit Gewalt dem Volke aufgedrungen wurde, da erhoben sich die kühnen Söhne des Mattathias, die Makkabäer, und es entwickelte sich ein Heldenmut, der sogar den Feinden Achtung abnötigte. Das war aber auch das letzte Aufflackern theokratischer Begeisterung.

Unter den Gesetzeslehrern der Zeit verdient der edle Rabbi Hillel der Erwähnung, der, 110 Jahre vor Christo geboren, gleichwohl dessen Geburt noch um 10 Jahre überlebt haben, mithin ein Alter von 120 Jahren erreicht haben soll, und den wir ums Jahr 30 v. Chr. an der Spitze des Synedriums von Jerusalem finden. Er war aus Babylon gebürtig und führte, obwohl von armen Eltern stammend, sein Geschlecht auf David zurück. Mehrere seiner weisen Aussprüche erinnern an ähnliche, die aus Jesu Mund geflossen sind; aber eine geistige Abhängigkeit Jesu von ihm, wie sie in neuester Zeit behauptet worden ist, kann aus solchen einzelnen Begegnungen der Gedanken um so weniger geschlossen werden, als bei ihm auch wieder gesetzliche Bestimmungen vorkommen (in Beziehung auf Waschungen und Ehescheidung),

wie sie Jesus an seinem Orte bekämpft hat. Seiner milden Lehrweise stand die schroffe des Palästinensers Schammai entgegen, und in diese beiden Schulen oder „Häuser" waren die Gesetzeslehrer der Zeit geteilt. Die rühmliche Anhänglichkeit an das Gesetz, das in den Schulen des Landes (den Synagogen) gelesen und erklärt wurde, artete überhaupt bald in einen kleinlichen Buchstabendienst und totes Satzungswesen aus, das besonders an der weitverbreiteten Partei der Pharisäer seine Pfleger fand.

Die Pharisäer waren die Vertreter der jüdischen Nationalität, an der sie mit äußerster Zähigkeit auch dann noch festhielten, als die alten Zustände unhaltbar geworden waren. Sie beobachteten die Vorschriften des Gesetzes bis ins Kleinliche, nahmen aber in ihre Theologie auch die Lehren auf, die seit dem Exil auch bei den Juden Boden gewonnen hatten. So die Engellehre und die Lehre von der Auferstehung. Ihre Gegner, die Sadduzäer, waren nicht minder strenge Gesetzesmenschen, wenigstens der Theorie nach, verwarfen aber alles, was nicht buchstäblich im Gesetz enthalten war; mithin hatte in ihrer Theologie weder die Lehre von den Engeln, noch die Auferstehungslehre einen Platz. Im praktischen Leben zeigten sie sich dagegen den fremden Einflüssen mehr zugänglich, buhlten mehr um die Gunst der Vornehmen, als des Volkes, und nicht wenige unter ihnen mochten im Herzen einem feineren Unglauben huldigen. Schon der jüdische Geschichtschreiber Josephus hat die Pharisäer den Stoikern, spätere Rabbinen haben die Sadduzäer den Epikuräern verglichen, und soweit griechische Zustände mit den jüdischen verglichen werden können, kann man die Analogie gelten lassen. So hat man etwa auch, im Blick auf das religiöse Parteiwesen unserer Zeit, die Pharisäer die Orthodoxen, die Sadduzäer die Rationalisten und die Essäer, von denen wir gleich reden werden, die Pietisten und Mystiker jener Zeit genannt; doch wie jeder Vergleich hinkt, so läßt sich auch dieser nicht im einzelnen durchführen, wenn er auch nicht ganz abzuweisen ist. Jedenfalls ist es unrichtig, die Pharisäer und Sadduzäer als „Sekten" zu bezeichnen, da sie durchaus nicht von der religiösen Volksgemeinschaft sich abschlossen, vielmehr in ihr wurzelten.

Eher ließen sich die Essäer eine Sekte nennen, wenn man sie nicht lieber den Mönchsorden vergleichen will. Sie bildeten eine in sich abgeschlossene Gemeinschaft stiller, frommer Asketen, die wohl auch mit ihren religiösen Gedanken in eine über die Vorstellungen der Volksreligion hinausliegende, spekulative Sphäre sich wagten. Sie hatten ihre

Wohnsitze zumeist an der Westküste des toten Meeres. In der Geschichte Jesu sehen wir sie nirgends neben den Pharisäern und Sadduzäern auftreten, wie ihrer überhaupt im neuen Testament keine Erwähnung geschieht. Daß aber ein geheimer Zusammenhang zwischen ihnen und der Jüngerschaft des Herrn bestanden habe, wie man wohl auch schon angenommen hat, läßt sich nicht nur nicht beweisen, sondern es entbehrt diese Hypothese aller Wahrscheinlichkeit, indem das Leben, das Jesus lebte und zu dem er seine Jünger verpflichtete, nichts weniger als einen beschaulichen und asketischen Charakter hatte.

Nicht ohne Bedeutung für das religiöse und sittliche Leben der Juden war der Verlust ihrer politischen Selbständigkeit und ihre Abhängigkeit von Rom. Der Streit zwischen den beiden Brüdern Hyrkan II. und Aristobulus II. hatte, um 63 v. Chr., den römischen Feldherrn Pompejus als Schiedsrichter ins Land gerufen. Man weiß, wohin zu allen Zeiten fremde Intervention geführt hat. Pompejus erstürmte Jerusalem und führte den Aristobulus nebst einer Anzahl gefangener Juden nach Rom. Nach längeren Unruhen und Regierungswechseln, die hier nicht weiter auszuführen sind, war das Haus der Makkabäer auf immer gestürzt, und es gelangte der idumäische Fürst Herodes auf den Thron von Jerusalem. Durch seine Grausamkeit, wie durch seine Anhänglichkeit an ausländische Gebräuche (er führte heidnische Feste und Spiele ein) machte er sich beim Volke verhaßt, während er dagegen sich dadurch wieder beliebt zu machen suchte, daß er den Tempel zu Jerusalem, den Serubabel nach der Rückkehr aus dem Exil wieder hatte aufbauen lassen, umbauen und aufs prächtigste herstellen ließ. In seinem Testamente teilte Herodes, den die Geschichte nur mit Unrecht den Großen nennt*), das Land unter seine drei Söhne, Archelaus, Antipas und Philippus. Kaiser Augustus bestätigte erst diese Teilung, vereinigte aber, nachdem Archelaus verwiesen worden war, seinen Anteil an Judäa mit Samaria und Idumäa zu einer römischen Provinz

---

*) Einen großen Mann hat auch Keim (Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867, I S. 179) nicht in ihm erkannt, wenn er ihn also schildert: „Eine Begeisterung wenigstens für die idealen Güter Israels fehlte dem Edomiter, dem Wildling, ebensosehr, wie ein tieferes Verständnis der abendländischen Gesittung, in deren Formen er sich kleidete; und wurde sein Eifer für das Fremde zu einer Leidenschaft, so entsprang diese neben der Berechnung höchstens aus einer gewissen Eitelkeit, sowie aus einer echt barbarischen Berauschung an der fremden Überlegenheit, nicht zum mindesten endlich aus der inneren Gereiztheit, welche er dem Widerwillen seines Volkes entgegenstellte.“ Vergl. Holtzmann S. 229 ff.

(Provinz Syria), welche von Rom aus durch Prokuratoren (Statthalter, Landpfleger) verwaltet wurde. Der erste derselben war der Ritter Coponius; der aus der Leidensgeschichte des Herrn bekannte Pontius Pilatus ist bereits der sechste.

Herodes Antipas, der 43 Jahre lang (von Augustus bis Caligula) über Galiläa und Peräa herrschte, ist uns ebenfalls (und nichts weniger als vorteilhaft) aus der heiligen Geschichte bekannt, sowohl durch die Hinrichtung des Täufers, der ihm sein ehebrecherisches Verhältnis zur Herodias vorhielt, als durch sein Benehmen gegen Jesus, das ihn, „den Fuchs", mit Pilatus aussöhnte, den er bis dahin gehaßt hatte. Noch immer behielt indessen das Hohepriestertum mit seinem hohen Rate (Synedrium, Sanhedrin) eine gewisse Gewalt in geistlichen Dingen, und eben dieses Zusammenwirken verschiedener Mächte, eines Herodes, Pilatus und des hohenpriesterlichen Rates, tritt uns recht auffällig bei der Verurteilung Jesu vor Augen.*)

Welche sittlichen Nachteile diese Verhältnisse mit sich führten, geht ebenfalls aus dem neuen Testament hervor. Überall macht sich der Haß des Volkes gegen seine Unterdrücker bemerklich, und mit diesem Haß verbindet sich der Hang zu Aufruhr und Empörung. Man denke an jenen Judas von Gamala, dessen die Apostelgeschichte (5, 37) erwähnt. Wie wenig hätte es Jesum gekostet, auch seines Ortes dieses Hanges sich zu bemächtigen, wäre es seine Absicht gewesen, ein irdisches Reich zu stiften! Aber sein Reich war nicht von dieser Welt.

Zur Entsittlichung des Volkes dienten unter anderm auch die Zollverhältnisse. Seit Palästina seine politische Selbständigkeit verloren, wurde es den Römern zinsbar. Nun wurden die Zölle der Provinzen an römische Große verpachtet, die in dem Lande selbst wieder ihre Beamten hatten, welche den Zoll eintreiben mußten. Das sind eben die Zöllner des neuen Testamentes, die so oft mit den Sündern und den Heiden zusammengestellt werden. Schon ihres Geschäftes wegen waren sie dem Volke verhaßt, und da dieses Geschäft sie überdies in beständige Berührung mit den Heiden brachte, so stellte man sie diesen gleich. Ebenso verhaßt, als die Zöllner, waren die Hofschranzen des Herodes, die sogenannten Herodianer, die mit den antinationalen Sadduzäern gemeinsame Sache machten, während der jüdische Nationalstolz durch die

*) Außer Herodes d. Gr. und Herodes Antipas fallen in den Bereich der biblischen Geschichte noch die beiden Herodes Agrippa (I. II.), Enkel und Urenkel des Erstgenannten. Wir begegnen ihnen später wieder.

Pharisäer aufrechterhalten ward. Aber eben dieser Nationalstolz, der auch in der Masse des Volkes lebte, bei völligem Mangel der innern Würde und der äußern Macht, konnte nur einen widerwärtigen Eindruck machen, und das Bewußtsein: „Wir sind Abrahams Kinder" konnte jetzt nur noch dazu dienen, die Gemüter gegen die Wahrheit zu verhärten, durch die sie allein hätten frei werden können. In der That war es „nicht nur die Unterdrückung durch die Fremden und ihre Ansteckung, welche die sittliche Verkümmerung pflanzte, es war die äußere Gesetzlichkeit selbst, welche dem Verfall rief."*) Nur wenige echte Fromme, „echte Israeliten ohne Falsch", sehen wir als die „Stillen im Lande" aus der verderbten Masse hervortreten; und während diese entweder das Joch der Knechtschaft in stumpfer Verdrossenheit trug oder es abzuschütteln Miene machte, hoffte der kleinere, aber bessere Teil des Volkes mit Simeon und Hanna auf den rechten Trost Israels.

Wenn die Zustände der palästinensischen Juden für uns wichtig sind, weil eben in diesem Lande und unter diesem Volke das Heil der Welt geboren ward, so verdienen dagegen die Juden außer Palästina oder die Juden in der Zerstreuung von uns besonders deshalb beachtet zu werden, weil uns hier die Fäden an die Hand gegeben werden, an denen die Verbreitung des Christentums unter den Heiden fortgeleitet werden konnte.

Vorerst noch ein Wort über die Samariter. Es ist aus der jüdischen Geschichte bekannt, wie bei der Abführung des Volkes in die Gefangenschaft (722 v. Chr.) einige, und zwar aus den geringeren Klassen, im Lande zurückblieben und in der Folge mit heidnischen Kolonisten sich vermischten; daher wurden sie von den aus der Verbannung zurückgekehrten Juden als unrein und als unwürdig betrachtet, bei dem neuen Tempelbau sich zu beteiligen. Auf das fruchtbare Hügelland zwischen Judäa und Galiläa zurückgedrängt, erhielten die Bewohner Samariens, zur Zeit Alexanders des Großen, ihren eigenen Tempel auf dem Berge Garizim (bei Sichem), der aber (120—110 v. Chr.) nach zweihundertjähriger Dauer von Johann Hyrkan wieder zerstört ward; nichtsdestoweniger blieb den Samaritern die Höhe selbst heilig. Aus verschiedenen Zügen des neuen Testamentes kennen wir die gegenseitige Abneigung der Juden und Samariter, sehen jedoch auch aus dem Gespräch Jesu mit einer Samariterin (Joh. 4.), wie er selber über diesen Gegensatz hinauswies auf eine Zeit, wo man weder an dem

---

*) Keim a. a. O. S. 238.

einen noch an dem anderen Orte, sondern wo alle wahren Verehrer Gottes ihn allenthalben anbeten werden im Geist und in der Wahrheit. Der barmherzige Samariter in Jesu Gleichnis aber ist das Vorbild aller wahrhaft philanthropischen Bestrebungen geworden.

Wie nun die im Lande zurückgebliebenen Juden sich mit den fremden Ansiedlern vermischt hatten, so finden wir auch wieder umgekehrt, daß nach erlangter Erlaubnis, nach Palästina zurückzukehren, nicht alle Juden von dieser Erlaubnis Gebrauch machten, sondern daß eine bedeutende Anzahl derselben in der Fremde blieb und sich hier beträchtlich vermehrte und ausdehnte. Viele Tausende von ihnen blieben (nach Josephus) in Babylon und Medien, dem ursprünglichen Sitz der Gefangenschaft. Eine Kolonie zog unter Alexander dem Großen nach Ägypten und siedelte sich in dem neu erbauten Alexandrien an. Diese alexandrinischen Juden eigneten sich griechische Bildung, griechische Sprache und Sitte an (letzteres oft zu großem Ärgernis der altväterischen Juden) und hießen darum Hellenisten (Griechlinge). Sie blieben zwar dem äußeren Bekenntnis nach der Religion ihrer Väter getreu; aber da sie dabei auch auf die griechische Weisheit nicht verzichten wollten, so verfielen sie auf den Ausweg, zu behaupten, diese griechische Weisheit sei nur ein Ausfluß der in den Schriften des alten Testamentes geoffenbarten Wahrheit, und es komme nur darauf an, daß diese Schriften nach dem Geiste und nicht nach dem Buchstaben gedeutet würden. Dies führte zu jener eigentümlichen, sogenannt allegorischen Schrifterklärung, die aus der Bibel alles zu machen verstand und auf diesem Wege eine seltsame Fusion erzielte zwischen Offenbarung und Philosophie, zwischen Altem und Neuem, zwischen Judentum und Griechentum. Diese alexandrinischen Juden bedienten sich auch statt der hebräischen Bibel einer griechischen Übersetzung derselben, die auf Veranstaltung des Ptolemäus Philadelphus um 277 v. Chr. durch eine Anzahl Juden (die Sage nennt ihrer siebenzig, genau zweiundsiebenzig) auf der Insel Pharus bei Alexandrien verfaßt worden war, und die man gewöhnlich die Septuaginta (die Siebenzig) nennt. Welche Anknüpfungspunkte eine solche griechische Übersetzung denen bot, welche das Evangelium bei den des Hebräischen unkundigen Heiden verkünden sollten, liegt auf der Hand. Wir werden später überhaupt noch Gelegenheit haben zu sehen, wie eben dieses griechische Judentum eine merkwürdige Brücke wurde, über welche das von den Juden ausgehende Christentum in die Heidenwelt einzog.

Als der bedeutendste Vertreter des alexandrinischen Judentums

erscheint uns Philo, der Alexandriner. Er ist etwa zwei Jahrzehnte v. Chr. geboren. Er war der Bruder des Vorstehers der Judenschaft in Alexandrien und wohl unterrichtet in griechischer Wissenschaft und Litteratur. Bei einer Gesandtschaft der Juden an den Kaiser Caligula war er der Wortführer. Griechische Sprache und Ausdrucksweise standen ihm wie wenigen zu Gebot. Auch in die griechische Weltweisheit hatte er sich durch das Studium des Plato vertieft, ohne sich dadurch in seinem väterlichen Glauben stören zu lassen. Vielmehr ging sein Bemühen dahin, zwischen hellenischer und alttestamentlicher Weisheit die rechte Vermittelung zu finden, was, ohne dem Buchstaben der Schrift Gewalt anzuthun, nicht wohl anging. Philo stand mit ganzer Überzeugung auf dem Offenbarungsboden des Judentums. Von Abraham, von Moses und den Propheten stammt nach ihm alle Gotteserkenntnis, auch die der Griechen, die den Gehalt ihrer Weisheit von dorther entlehnt haben. Moses ist und bleibt ihm der göttliche Prophet, der weit über alle hervorragt. Aber freilich muß nun Moses sich gefallen lassen, in das Gewand der griechischen Philosophie gekleidet zu werden. Der Buchstabe der Schrift wird durch allegorische Erklärung zum Organ philosophischer Ideen so lange hinaufgeschraubt, bis alles, woran die griechische Weisheit Anstoß nehmen könnte, besonders alles, was Gott in die Endlichkeit hinabzieht, beseitigt ist. Die naive Vorstellung von Gott, wie sie dem kindlichen Glauben eignet, muß einer spekulativen Theologie weichen, die das Verhältnis des Ewigen zur Welt und zur Menschheit durch Ideen zu vermitteln sucht, die an die Stelle des Geschichtlichen treten. Unter diesen Plato nachgebildeten Ideen nimmt diejenige vom Logos (dem göttlichen Vernunftworte), durch welchen Gott die Welt geschaffen und sich ihr geoffenbart hat, eine der wichtigsten Stellen ein. Wie weit nun gerade diese Logos-Idee auch auf die Ausgestaltung der christlichen Theologie, wie weit sie namentlich schon auf die Abfassung des vierten Evangeliums gewirkt hat, welches mit dem Logos, der im Anfang bei Gott und Gott selbst war, beginnt, ist eine Frage, die bis zur Stunde die Gelehrten beschäftigt und noch nicht zum Abschluß gebracht ist. Eine Verwandtschaft ist kaum zu leugnen, wenn auch die Bestimmung ihres Grades bei verschiedener Ansicht der Dinge eine verschiedene ist. Bringt doch schon eine alte kirchliche Sage den Philo mit dem Apostel Petrus in Verbindung und findet es nicht unwahrscheinlich, daß er die apostolischen Männer gekannt und ihnen beigepflichtet habe; und bezeichnet ihn doch der Vater der christlichen Kirchengeschichte, Eusebius, als einen Mann von mächtigem

Wort, ausgebreiteter Kenntnis und erhabener Einsicht in die göttliche Schrift.*)

Wie nach Alexandrien, so hatte sich das Judentum auch nach Arabien, nach Syrien, namentlich nach Antiochien, nach Phrygien, Lydien, überhaupt nach Kleinasien, sowie von da weiter nach Griechenland verbreitet, und zumal seit der Herrschaft der Ptolemäer auch nach der Hauptstadt der Welt, nach Rom. Ein eigenes Quartier, jenseits der Tiber, wurde den römischen Juden zum Wohnsitz angewiesen. — Alle diese im Ausland wohnenden Juden behielten indessen immer den Tempel zu Jerusalem als den heiligen Mittelpunkt ihres Gottesdienstes im Auge. Nicht nur entrichteten sie die übliche Tempelsteuer, sondern, soweit es ihnen nur immer die Verhältnisse erlaubten, zogen sie in größeren oder kleineren Scharen unter dem Singen der Psalmen auf die großen Feste hinauf nach Jerusalem, um dort in Gemeinschaft mit den Brüdern den Gott der Väter anzubeten, und gestärkt und gehoben durch das Gemeingefühl kehrte wohl mancher wieder, im Innern beseligt, an seinen Wohnsitz unter den Heiden zurück und rühmte ihnen die Herrlichkeit seines Tempels und des heiligen Landes.**)

Auch die Bewohner des heiligen Landes selbst waren nicht ganz unberührt geblieben von griechischem Einfluß, wie die Bücher der sogenannten alttestamentlichen „Apokryphen" (Prediger, Jesus Sirach) und der Geschichtschreiber des Volkes, Flavius Josephus, zeigen. Doch dauerte die Anhänglichkeit an das väterliche Gesetz grundsätzlich fort. Noch immer standen die Priester vermittelnd zwischen Gott und der Gemeinde, noch immer wurde der Opferdienst mit aller Pünktlichkeit gehandhabt und die Sabbat- und Fastengesetze aufs gewissenhafteste beobachtet; und wenn auch die Zeit der Makkabäer nicht wiederkehrte, so bewiesen doch selbst noch in den späteren Zeiten jüdische Märtyrer eine Standhaftigkeit, in der sie mit den christlichen wetteiferten.***)

Wie nun aber bei all seiner Zähigkeit das jüdische Volk der mannigfachen Berührung mit der Heidenwelt sich nicht entziehen konnte, und wie ihm unter der römischen Herrschaft auch römisches Wesen

---

*) Eus. II, 17. 18; vgl. Keim a. a. O. S. 208 ff., Holtzmann S. 69 ff. und den Artikel von J. G. Müller in Herzogs Realencyklopädie.

**) Mit lebendiger Anschaulichkeit sind diese Verhältnisse dargestellt in „Helons Wallfahrt nach Jerusalem" (von dem Berliner Hofprediger Strauß). Zur Lektüre mag das Buch auch jetzt noch empfohlen werden. Wer sich gründlich unterrichten will, ist auf die obengenannten Werke zu verweisen.

***) Beispiele bei Keim a. a. O. S. 232.

wider Willen aufgedrungen wurde: so sehen wir auch umgekehrt, daß das Heidentum seinerseits nicht unberührt blieb von jüdischen Einflüssen. Im allgemeinen zwar waren die Juden den Heiden verhaßt. Eben die Zähigkeit, womit sie sich abschlossen, die Eigentümlichkeit ihrer Religion, die nicht, wie die heidnischen Religionen, eine Vermischung mit der römischen Staatsreligion zuließ, erbitterte die Gemüter gegen sie. Tacitus wirft ihnen ihre Gehässigkeit vor und nennt sie das abscheulichste der Völker*), und sprichwörtlich wurde der Jude zur Bezeichnung abergläubischer Gesinnung.**) Aber, merkwürdig! gerade dieser sogenannte Aberglaube war es wieder, der die Heiden anzog. So viele, denen weder der heidnische Volksglaube noch die heidnische Philosophie Befriedigung gewährte, wandten sich den geheimen Künsten zu, wie sie von sogenannten Goeten und Thaumaturgen (Wunderthätern), die das Land durchzogen, geübt wurden. Nun waren absonderlich die Juden in diesen chaldäischen Künsten bewandert, und so wurde bei ihnen Rat und Trost gesucht, wo die heidnische Weisheit nicht ausreichte. Aber auch ein edlerer Zug, als bloß der des Aberglaubens, führte manche dem Judentum entgegen. Der Glaube an den einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erde, an einen unsichtbaren, in kein Bild zu fassenden, rein geistigen Gott mußte sich der nachdenkenden Vernunft manches Heiden empfehlen; und so sehen wir namentlich von den Heiden, die in Palästina lebten (wir erinnern an den Hauptmann Cornelius zu Cäsarea), manche sich anschließen an den jüdischen Monotheismus, ohne daß sie deshalb förmlich durch die Beschneidung zum jüdischen Glauben übergetreten wären. Es sind das die, welche uns im neuen Testament als die „gottesfürchtigen Heiden" bezeichnet werden und die man auch die Proselyten des Thores nannte, weil sie im Vorhofe des Tempels sich aufhalten und dem Gottesdienste beiwohnen durften. Seltener waren die sogenannten Proselyten der Gerechtigkeit, welche förmlich (durch die Beschneidung) zum Judentum übertraten; doch fehlte es auch an solchen nicht, und wir wissen aus dem neuen Testament, welchen Eifer die Juden, namentlich die Pharisäer, anwandten, sich Proselyten zu gewinnen, und wie der Herr ihnen vorwirft, daß sie Land und Meer durchziehen, einen Judengenossen zu machen, und „wenn er's geworden ist, macht ihr aus ihm ein Kind der Hölle, zwiefältig mehr denn ihr seid." Erst in anderer Weise sollten daher die

*) Tac. Hist. V, 5 und V, 8 (deterrima gens).
**) Hor. Sat. I, 5: Credat Iudaeus Apella.

Weissagungen von der Wiederaufrichtung der zerfallenen Hütte Davids, von dem heiligen Reich des Friedefürsten, von der Sammlung der Völker auf dem heiligen Berge Gottes ihre Erfüllung finden.

Als die Zeit erfüllet war, da sandte Gott seinen Sohn.*) Hat die bisherige Betrachtung uns an das Wort des Apostels erinnert, daß „Gott alles", sowohl bei Heiden als Juden, „unter den Unglauben beschlossen, damit er sich aller erbarme" (Römer 11, 32), so dürfen wir dafür jetzt der Zeit des erschienenen Heils, der Person des Heilands und der Stiftung seiner Kirche näher treten.

---

*) „Es ist nicht bedeutungslos, daß die Fülle der Zeiten in das Augusteische Zeitalter fiel. Die neue Stunde der Weltgeschichte konnte nicht unter der Herrschaft asiatischer Barbarei, konnte nicht beim ersten Vordringen der Kultur durch Alexander schlagen. Sie konnte erst dann anheben, als die Macht Roms der hellenischen Bildung Weltrang gegeben und die ‚Allgemeine Sprache' nicht bloß die Worte, sondern auch die Begriffe für die Heilsbotschaft ausgebildet hatte." Conrady, Kultur und Christentum. Wiesbaden 1868. S. 38.

Dritte Vorlesung.

Weltlage zur Zeit der Geburt Christi. Geburtsjahr und Geburtstag. — Johannes der Täufer. — Jesus Christus. Die evangelischen Berichte über ihn. — Die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten.

Das jüdische Volk trug, wie wir gesehen haben, den Keim seiner Auflösung bereits in sich. Der Verwesungsgeruch zog die Adler herbei, die in immer engeren Kreisen es umschwirrten. Soweit wir unsern Blick schweifen lassen über die damalige Welt, so weit beinahe sehen wir dies Feldzeichen der römischen Adler aufgepflanzt. Forderte doch sogar Herodes den Trotz der Juden heraus, als er zu großem Ärgernis derselben den Adler, den er schon auf den Münzen angebracht, auch über dem Portal des Tempels wollte anbringen lassen. Nordwärts bis an den Rhein und die Donau, ostwärts bis an den Euphrat, westwärts bis zum atlantischen Meer, südwärts bis an die arabischen und afrikanischen Wüsten dehnte sich das römische Reich aus. In einem Zeitraum von sieben Jahrhunderten war die von Romulus gegründete Stadt der sieben Hügel zur allmächtigen Weltstadt, zur Beherrscherin der Völker geworden. Das Erbteil früherer Eroberer, eines Cyrus, eines Alexander, war großenteils von der Allgewalt des römischen Namens verschlungen, und mit dem Reichtum und den Schätzen der alten Welt war auch die Summe der geistigen Bildung auf diesen Namen übergegangen. Griechisches Leben, griechische Sprache, griechische Dichtung und Kunst wurden nicht nur in Athen und anderen griechischen Städten durch blühende Schulen gepflegt, sie hatten ihren Mittelpunkt, ihren Herd in Rom selbst. Hier fand auch jeder Kultus Duldung, jeder Gott seinen Tempel. Der ganze Weltverkehr ging von da aus und strömte dahin wieder zurück. Prachtvolle Heerstraßen durchzogen das Reich und erleichterten den Verkehr der Völker; Handel, Schiffahrt, Gewerbe blühten.

Der Sinnengenuß war aufs höchste gesteigert und durch eine seinen Zwecken dienende Kunst verfeinert. In Absicht auf Bildung und Litteratur führt dieses Zeitalter den Namen des goldnen. Nach den langen, blutigen Bürgerkriegen, die Rom im Innern verzehrten und der Republik ein Ende machten, war der Triumvir Octavianus als Sieger über seine Nebenbuhler aus der Schlacht von Actium (2. Sept. 31) hervorgegangen und herrschte nunmehr als Cäsar Augustus, gefeiert von den Dichtern, die sich seiner und seines Freundes, des feingebildeten Mäcenas, Gunst erfreuten. Im Reich herrschte Friede, und auch nach außen ruhten großenteils die Waffen. Ein Kirchenschriftsteller aus dem fünften Jahrhundert (Orosius) meldet, daß zur Zeit der Geburt Christi der Janustempel geschlossen gewesen, seit sieben Jahrhunderten zum zweiten Male. Gleichzeitige Schriftsteller wissen zwar davon nichts. Im Gegenteil, sie melden von wiederholten kriegerischen Bewegungen, die nach dem Oriente hin stattfanden; doch war der öffentliche Zustand immerhin von der Art, daß ein „ruhiges und stilles Leben zu führen", wie Paulus an Timotheus (1. Tim. 2, 2) es von den Christen verlangt, den Bewohnern des Reiches möglich war im Vergleich mit früheren Zeiten. So erschien denn auch der günstige Zeitpunkt zu einem allgemeinen Zensus, einer Reichsschatzung. Sie geschah unter dem syrischen Statthalter Quirinius. Auch das Evangelium Lucä (2, 1) erwähnt einer Schatzung, als der ersten, die geschehen, und bringt damit die Reise Josephs und Marias nach Bethlehem und die Geburt des Heilandes in Verbindung. Wie sich diese chronologische Angabe mit den anderwärtigen Nachrichten vereinigen lasse, wonach die Schatzung mehrere Jahre später stattgefunden haben muß, haben wir hier, da sie mit dem obenerwähnten Aufstand des Judas von Gamala zusammenhängt, nicht zu erörtern. Das Wesentliche der Geschichte Christi und des Christentums hängt davon nicht ab.*)

Auch über das eigentliche Jahr der Geburt Christi und die Richtigkeit unserer gewöhnlichen Zeitrechnung sei nur weniges bemerkt. Bekanntlich hat das Zählen der Jahre nach Christi Geburt nicht gleich in der christlichen Zeit begonnen. Man zählte teils nach Erschaffung der

*) Der Streit dreht sich darum, ob zwei Schatzungen stattgefunden haben, von denen die im Evangelium erwähnte die frühere wäre, oder ob bei Lukas eine unrichtige Zeitbestimmung sich finde. Trotz dem vielen Scharfsinnigen, was für die erste Behauptung, namentlich von Huschke (Über den Zensus der früheren Kaiserzeit) u. a. vorgebracht worden ist, neigen sich doch die meisten der neueren Kritiker zur letzteren Ansicht. Das Genauere darüber bei Keim, S. 398 ff.

Welt, teils nach der Erbauung Roms, teils nach andern Ären. Erst mit dem sechsten Jahrhundert wurde durch den römischen Abt Dionysius den Kleinen unsere jetzige Zeitrechnung festgestellt, wonach die Geburt Jesu ins Jahr 754 nach Erbauung Roms oder ins Jahr 4714 nach Erschaffung der Welt fällt. Neuere Untersuchungen haben indessen auf die Vermutung geführt, daß dieses Jahr etwas zu spät angesetzt und daß Christus (so seltsam das klingen mag) einige Jahre vor Christi Geburt, d. h. einige Jahre vor der bei uns üblichen Zeitrechnung, geboren sei, wie jetzt manche annehmen, im Jahre 747 nach Erbauung Roms;*) doch sind auch darüber die Akten noch nicht geschlossen. Noch viel weniger ist es der Wissenschaft gelungen, den eigentlichen Geburtstag des Herrn festzustellen, da wir darüber weder in den Evangelien noch sonst etwas Sicheres finden; denn die Feststellung desselben auf den 25. Dezember, an dem wir unser Weihnachtsfest feiern, hat erst in weit späterer Zeit stattgefunden. Die einzigen chronologischen Haltpunkte, die uns das neue Testament selbst gibt, sind einmal die Nachricht bei Lukas, daß die Geburt Jesu stattfand zur Zeit jenes römischen Zensus, und (nach Matthäus) zur Zeit, da Herodes der Große noch lebte, und daß sein öffentliches Auftreten ungefähr im dreißigsten Jahr seines Alters in das fünfzehnte Regierungsjahr des Tiberius fällt.

Weit wichtiger ist es für uns, das Bild des Herrn so in den Vordergrund unserer Geschichtsbetrachtung zu stellen, daß wir daraus einen sichern Schluß ziehen können auf das Wesen und die Bestimmung der Kirche, die nach ihm sich nennt.

Wie schon früher bemerkt, gilt es hier nicht, das Leben Jesu ausführlich zu erzählen. Es gilt vielmehr, uns einen Gesamteindruck seiner historischen Persönlichkeit als des Stifters der Kirche zu verschaffen. Und da müssen wir einen Augenblick vergessen, sowohl was die Kirche über seine Person Dogmatisches ausgesagt, als was unser Glaube persönlich in ihm findet als dem Gottes- und Menschensohn. Wir müssen uns rein historisch zurückversetzen in die Zeit seines Auftretens, da noch kein Bekenntnis von ihm sich gebildet hatte, da es sich erst allmählich aus der lebendigen Anschauung seiner Persönlichkeit herausbilden sollte in den Gemütern der Jünger. Da tritt

*) Nach Keim S. 407 muß die Geburt Jesu spätestens in den ersten Anfang des Jahres 750 (4 vor Chr.), d. h. noch vor den Tod des Königs Herodes fallen, wahrscheinlich aber noch 2 bis 4 Jahre früher, also 746—48, oder 8—6 Jahre vor der gewöhnlichen Zeitrechnung.

uns denn zunächst als Vorläufer des Herrn eine andere Gestalt entgegen: es ist der Sohn des Priesters Zacharias, Johannes, der in der strengen Weise eines Elias und der alten Propheten in der Wüste Juda Buße verkündigte und auf diese Buße hin am Jordan taufte. Seine Bußrede bildet einen merkwürdigen Beleg zu dem, was wir in der vorigen Stunde von den Zuständen des Volkes bemerkt haben. Die Axt, sagt er, ist den Bäumen an die Wurzel gelegt, und jeder Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Zugleich aber weist er hin auf den Stärkern, der nach ihm kommen wird, mit der Wurfschaufel in der Hand, seine Tenne zu fegen, und der nicht mit Wasser, sondern mit Feuer taufen werde. Diesem Höhern, erklärt er offen, sei er nicht wert, die Schuhriemen aufzulösen, und wiederum weist er auf ihn hin als auf das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt. Wir hören auch, wie er im Gefühl seiner Unterordnung sich sträubte, den zu taufen, der keiner Reinigung und Sündenvergebung bedürfe, und wie er sich nur auf den ausdrücklichen Wunsch Jesu selbst diesem Werk unterzog. Um so auffallender mag freilich das spätere Verhalten des Johannes erscheinen, da er, nachdem Jesus bereits aufgetreten, seine Jünger mit der Frage an ihn sendet, ob er der erwartete Messias, oder ob eines andern zu warten sei. Wir kennen die Antwort des Herrn an ihn und sein Zeugnis über ihn. Er weist die Jünger des Johannes an das, was sie gesehen und gehört haben: Die Blinden sehen, die Lahmen gehen, die Aussätzigen werden rein, die Tauben hören, die Toten stehen auf, den Armen wird das Evangelium gepredigt, und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert (Matth. 11, 1—6). Offenbar galten diese Worte nicht bloß den Jüngern des Täufers, sie galten ihm selbst. Bei aller Ehrfurcht vor der Person Jesu scheint Johannes doch irre geworden zu sein an der Art seines Auftretens. Ganz und gar der Mann des alten Prophetentums, wußte er sich nicht in die neue Ordnung des göttlichen Reiches zu finden. Darum sagt auch Christus die bedeutsamen Worte, die ebensosehr die Anerkennung seiner Würde, als die Schranken derselben in sich fassen: „Ich sage euch, unter denen, die von Weibern geboren sind, ist kein größerer Prophet denn Johannes der Täufer; der Kleinste aber im Reich Gottes ist größer denn er" (ebend. V. 11).

So hatte sich denn also noch einmal in Johannes dem Täufer die alte Ordnung des Prophetentums gleichsam zusammengenommen, um dann für immer der neuen Ordnung der Dinge zu weichen. Die

alte Strenge, das rauhe Bußgewand, sie hatten ihre hohe Bedeutung, ihre volle geschichtliche Berechtigung. Die ernste sittliche Erweckung im Volke sollte, auch unter strengen Formen, dem Reiche Gottes Bahn machen. Das Reich selbst aber sollte nicht kommen mit äußeren Gebärden, sondern durch den Glauben sich erbauen im Inwendigen der Menschen.

Wir haben früher gesagt, es sei mißlich, von einer Stiftung der Kirche zu reden, insofern man dabei an willkürlich Formuliertes und und Statutarisches denkt; und wenn wir daher Jesum gleichwohl den Stifter der Kirche nennen, so haben wir wohl darauf zu achten, daß auch hier nicht falsche Nebenbegriffe sich einschleichen. Die Frage: Hat Jesus eine Kirche stiften wollen oder nicht? kann nämlich verneint und bejaht werden, je nachdem man eben diese Stiftung faßt. Sehen wir auf die Art, wie Jesus auftritt, wie er lehrt und handelt, so sieht das alles nicht einer Stiftung ähnlich in dem vorhin bezeichneten Sinn. Jesus entwirft, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, kein Programm seiner neuen Religionsverfassung. Er stellt weder einen Komplex von dogmatischen Lehrsätzen, noch von Kultusvorschriften, noch irgend eine Kirchenverfassung an die Spitze seines Werkes. Selbst die, welche von einer Lehre Jesu reden, haben sich wohl vorzusehen, daß sie damit nicht zu viel sagen; wenigstens darf an ein Lehrsystem, an einen zusammenhängenden Lehrvortrag, an eine auch nur von ferne wissenschaftliche oder schulgerechte Entwickelung von Lehrsätzen, und wäre es auch nur in Form eines Katechismus, nicht im mindesten gedacht werden. Er predigte wie einer, der Gewalt hat, und nicht wie die Schriftgelehrten (Matth. 7, 29). Er trug Altes und Neues aus seinem Schatze hervor, wie die Gelegenheit es mit sich brachte, immer im nächsten Anschluß an das vorliegende persönliche Bedürfnis derer, zu denen er redete, immer im Zusammenhange mit den Handlungen, die er verrichtete, nie in abstrakter Allgemeinheit. Wort und That erscheinen bei ihm aufs engste verbunden. Seine Worte sind Thaten, und jede seiner Thaten ist ein Wort „an alle, die darauf merken," eine Antwort auf die Frage: Bist du es, oder sollen wir eines andern warten? Darum treten auch die Wunder, welche die Evangelisten einstimmig von ihm berichten, nicht isoliert auf als Schaustücke, sondern in innigster Verbindung mit seinen Heilversicherungen, mit der Vergebung der Sünden. Darum ist es auch ein vergebliches Unterfangen, die Lehre Jesu als den eigentlichen Gehalt des Christentums aus den Umgebungen des Wunderbaren herausschälen zu wollen. Wie übrigens eines jeden

Ansicht zu den einzelnen Wundern sich stellen möge, Jesus selbst bleibt das größte Wunder der Geschichte.

Auch über seine eigene Person aber, über sein einziges und eigentümliches Verhältnis zum Vater hat der Herr nicht ein fertiges Dogma, nicht eine fixierte Glaubensformel aufgestellt. Er gibt sich immer zunächst als den Menschensohn und tritt in menschlicher Weise als Helfer und Retter den Menschen entgegen. Daß er der Sohn Gottes, daß er der erwartete Messias, der Heiland der Welt sei, das war ihm klar geworden in seinem Innersten, das sollte auch als eine vom himmlischen Vater selbst gewirkte Überzeugung in den Gemütern reifen als die Frucht eines jahrelangen Umganges mit ihm. Auch mit seinen Wunderthaten sehen wir ihn sparsam, mitunter sogar zurückhaltend verfahren, da er sogar bisweilen verbietet, ihrer rühmend zu erwähnen. — Ebensowenig ferner, als Christus eine abschließende Glaubens- und Sittenlehre vortrug, ebensowenig ordnete er einen neuen, in bestimmten Formen abgeschlossenen Kultus. Er unterwarf sich als Jude den gottesdienstlichen Ordnungen seines Volkes; er besuchte die Feste, und wenn er auch rücksichtlich des Sabbats, der Fasten, der Waschungen durch ein freieres Verhalten der pharisäischen Gesetzlichkeit Anstoß geben mochte, so schaffte er doch ebensowenig ab, als er Neues einführte. Sein inhaltschweres Wort, daß er nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, bezeichnet seine Stellung nicht sowohl zu der äußern Form des Gesetzes, zu den rituellen Satzungen desselben, als zu dessen sittlich religiösem Gehalt, dessen ewige Gültigkeit er nicht nur anerkannte, sondern in Wort und That bekräftigte und vertiefte. Das einzige Gebet, das er die Jünger auf ihre Bitte lehrte, hatte weit eher den Zweck, sie von dem mechanischen Hersagen der Gebetsformeln zu entwöhnen, als ihnen damit eine neue stehende Formel zu geben. Erst gegen das Ende seines Lebens, ja erst in der Nacht vor seinem Tode sehen wir ihn die Fußwaschung und ein gemeinschaftliches Gedächtnismahl seiner Leiden einsetzen, und vor seiner gänzlichen Trennung durch die Himmelfahrt ordnet er als der Auferstandene die Taufe an auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. — Vollends eine Kirchenverfassung! Nicht einmal die Grundzüge zu einer solchen gibt er. Ja, das Wort „Kirche" oder das ihm entsprechende griechische Wort ἐκκλησία hören wir ihn, nach unsern evangelischen Berichten, nur zweimal aussprechen. Das eine Mal in der feierlichen Rede an seinen Jünger Simon (Matth. 16, 18): „Siehe, du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche

gründen," und dieser auf den lebendig persönlichen Glauben gebauten Kirche gilt allerdings das Wort, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Das andere Mal braucht er das Wort in einem etwas andern Sinne, da er sagt, daß, wenn ein Sünder auf das Zureden weniger nicht sich bekehren wolle, so solle er der Kirche, d. i. der Gemeinde (und ihren Vorstehern) angezeigt werden (Matth. 18, 17). Weit öfter dagegen, ja so zu sagen beständig, bedient er sich eines andern Wortes, wenn er von dem redet, was er zu gründen gekommen. Es ist das Reich Gottes, das Reich der Himmel, das mit ihm in die Welt tritt, das in ihm seine Wahrheit, seine Vollendung, seinen lebendigen Mittelpunkt gefunden hat. Auf dieses Reich Gottes beziehen sich großenteils seine Gleichnisse. Er stellt es dar als ein im kleinen unscheinbar beginnendes, das zugleich als ein Reich des Lichtes zu kämpfen hat mit dem Reich der Finsternis, daher erst bei seiner Wiederkunft seinen vollen Sieg feiern wird. Bis dahin soll es wie ein Sauerteig die Masse durchgären, soll wie ein Senfkorn heranwachsen zum Baume, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. Zu diesem Reich ladet er nicht die Hohen, nicht die Mächtigen, nicht die Weisen dieser Welt. Diese verschmähten die Einladung, und somit müssen die Lahmen, die Krüppel an den Zäunen und Straßen herbeigerufen werden zum Gastmahle. Die Ersten werden die Letzten und die Letzten die Ersten sein. Auch nicht äußere Werke, nicht Zeremonien, nicht feierliche Gelübde der Enthaltung, sondern ein einfacher Kindersinn, ein demütiges, bußfertiges, gläubiges, zum Verzeihen und Wohlthun willfähriges Herz, das sind die Bedingungen des Eintritts in dieses Reich. Selig preist er die Friedfertigen, die Sanftmütigen, die Barmherzigen, die Armen am Geiste. Vor allen ruft er die Mühseligen und Beladenen, die unter dem Joche der fremden Satzung oder der eigenen Sünde seufzen, und verheißt ihnen Vergebung, Ruhe für ihre Seelen. Er kündigt sich an als den Arzt der Kranken, der gekommen, das Verwundete zu heilen, als den guten Hirten, der die verlorenen Schafe sucht und die verirrten zurechtleitet; aber dann auch wieder als den Sohn und Bevollmächtigten, der in das Eigentum des Vaters kommt und denen mit seinem Ansehen entgegentritt, die wider den König und seine Knechte sich aufgelehnt. Das ist, wie Ihnen allen bekannt, der Inhalt seiner Predigt vom Reiche Gottes: einfach und doch so groß; klar, jedem Kinde faßlich, und doch so tief, so ahnungsreich, so unendlich erhaben über alles, was der Menschenverstand dem Menschen zu bieten, was menschliche Kunst in Wort und Ausdruck zu leisten vermag.

Eine prophetische Sicherheit, ein Gefühl der höchsten sittlichen Unschuld und Reinheit, der priesterlichen Vollendung und der königlichen Machtvollkommenheit spricht aus jedem Worte, aus jeder That dieses Menschensohnes, der ein König, ein Prophet, ein Priester der Menschheit und ein Priester Gottes war im höchsten, einzigen Sinne des Wortes. Ohne daß er es uns zu sagen braucht, wir ahnen's, wir fühlen's: Hier ist mehr denn Salomo, mehr denn alle menschliche Weisheit; hier ist nicht nur Lehre, hier ist Gnade und Wahrheit in persönlicher Erscheinung; hier ist nicht Buchstabe, sondern Geist und Leben; nicht tote Satzung, sondern lebendige Schöpfung! Nicht die Willkür eines Stifters waltet hier, der etwa aus dem Antrieb edler Gesinnung oder gar aus kluger Berechnung eine neue Lebensordnung einführt unter seinesgleichen, sondern eine göttliche Notwendigkeit tritt uns entgegen, wonach der Sohn vollzieht den Willen des Vaters und ausführt, was ihm übertragen und übergeben ist nach des Ewigen Ratschluß von oben her.

Aus diesem Gesichtspunkte haben wir denn auch die Anordnungen zu betrachten, die Jesus in Absicht auf die Verbreitung seines Reiches traf. Schon mitten in seiner Wirksamkeit sehen wir ihn zwölf Männer aus dem Volke, die er sich selbst zu Jüngern gewählt (Matth. 10), aussenden zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel. Sie sollen hingehen und predigen: Das Himmelreich ist nahe herbeigekommen. Als Arme sollen sie ausziehen, ohne Gold und Silber und Erz in den Gürteln; als die Friedensboten, wie die Schafe unter die Wölfe. Sie sollen sich gefaßt halten auf Schmach und Verfolgung, aber vertrauen auf den Geist des Vaters, der durch sie reden werde. Sie sollen bedenken, daß der Jünger nicht über den Meister ist; in seinem Auftrag sollen sie reden und versichert sein, daß, wer sie aufnimmt, ihn, den Herrn selbst, aufnehme. — Es wird uns auch der Erfolg dieser ersten Aussendung berichtet. Sie kamen wieder, heißt es, mit Freuden und sprachen: Herr, es sind uns auch die Teufel unterthan in deinem Namen; worauf ihnen aber Jesus die bedeutsame Antwort gab: Nicht darüber freuet euch, daß euch die Geister unterthan sind, sondern darüber, daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind. Wie wendet er auch hier wieder das aufs Innere, aufs Ewige, aufs Himmlische, was die Jünger auf dem Gebiete der weltlichen Macht, der Wirkung nach außen suchten! Erst vor seinem letzten Scheiden sendet er, als der Auferstandene, in die himmlische Verklärung Übergehende, die Jünger aus in alle Welt, um alle Völker zu seiner Jünger-

schaft zu führen, indem ihm gegeben sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden.

Das ist, wenn wir den dürftigen Ausdruck nun doch gebrauchen sollen, die Stiftung seiner Kirche. Weitere Anordnungen über die Form dieser Kirche, über ihre gesellige Gliederung finden wir nicht; nicht eine Spur von dem, was an Hierarchie, an eine Über- und Unterordnung der einzelnen unter einander erinnern könnte. Man hat zwar jenes Wort an Petrus: „Auf diesen Fels will ich meine Kirche gründen" und „Ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben" von einer Bevorzugung dieses Jüngers, von einem Primat verstehen wollen, aber mit Unrecht. Daß Petrus von dem Herrn bei verschiedenen Anlässen ausgezeichnet wurde, ist nicht zu leugnen; aber auch an die übrigen Jünger hat er ähnliche Worte gerichtet, und wir wissen, wie scharf er den Rangstreit unter ihnen selbst gerügt hat. „Die weltlichen Könige", so sprach er (Luk. 22), „herrschen, und die Gewaltigen heißt man gnädige Herren; ihr aber nicht also, sondern der größte unter euch soll sein wie der jüngste, und der vornehmste wie ein Diener." Indem er den ganzen Weltkreis seinen Jüngern zum Arbeitsfelde anwies mit den Worten: „Die Ernte ist groß und wenige sind der Arbeiter; bittet den Herrn, daß er Arbeiter in seine Ernte sende" (Matth. 9, 37), konnte er nicht die Provinzen dieses Reiches an die einzelnen austeilen, nicht einen Organismus von Gemeinden und ihren Vorstehern, wie er sich später gebildet hat und bilden mußte, zum voraus festsetzen. Wie er Zeit und Stunde seines Wiederkommens dem himmlischen Vater anheimstellte, so stellte er ihm auch das Schicksal seiner Kirche anheim, und wie er den Seinen den Geist verhieß, der sie in jede Wahrheit leiten sollte, so mochte er auch hier nicht vorgreifen der ordnenden Thätigkeit dieses Geistes.

So begegnet uns bei aller Entschiedenheit seines Handelns eine weise Zurückhaltung, bei allem Bewußtsein seiner göttlichen Würde und Machtvollkommenheit eine bewundernswürdige Demut, eine freiwillige Unterordnung unter den Willen des Vaters; bei aller Festigkeit und Bestimmtheit seines Auftretens eine Weite und eine Freiheit der Form, die über alles beschränkte Satzungswesen in großartiger Weise sich erhebt. Am allerwenigsten hat der „Stifter der Kirche" ihr einen zeitlichen Schatz, ein Kirchengut hinterlassen. „Die Füchse", sprach er, „haben Gruben und die Vögel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt niederlege" (Matth. 8, 20). Auf den Vater, der die Lilien kleidet und die Vögel des Himmels nährt, gab er seinen

Jüngern die große Anweisung und lehrte sie, nicht Schätze sammeln, welchen die Diebe nachgraben und welche von Motten und Rost verzehrt werden, sondern vor allem trachten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit. Und doch hat er ihr das teuerste Vermächtnis hinterlassen, das köstlicher ist als vergängliches Gold und Silber, indem er sich selbst für sein Werk hingab, indem er nicht nur für seine Überzeugung starb, wie Sokrates, sondern im Blick auf das sittliche Verderben und die Verschuldung der Welt sich ihr zu eigen schenkte. Freiwillig hat er sein heiliges Leben zum Opfer gebracht für die Sünde, hat sich die Gemeinde mit seinem Blute erkauft auf ewige Zeiten. Durch diesen freiwilligen Kreuzestod, der den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Thorheit war, ist er der Stifter des neuen Bundes geworden. Auf das Kreuz ist die Kirche gebaut, durch das Kreuz hat sie gesiegt und überwunden. Das ist der Stiftungsbrief, den er mit seinem Blute unterzeichnet hat. Und nachdem einmal dieser Bund geschlossen und besiegelt war, da konnte sich der Meister auch nimmer von seinem Werke trennen, wie ein menschlicher Stifter von seinem Werke sich trennt. Wie das Haupt mit dem Leibe, so ist er zusammengewachsen mit der von ihm erkauften Gemeinde. Darum hat er nach seiner Auferstehung das große Wort gesprochen zu denen, die an ihn glaubten: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende."

Und so hat ihn denn auch der christliche Glaube immer gefaßt, nicht nur als den einmaligen Stifter der Kirche, sondern als den lebendigen Grund, auf den die Kirche sich fortwährend baut, als das Haupt des Leibes, als den Weinstock, aus dem die Reben Saft und Nahrung ziehen, als den Hirten, der über seine Herde wacht, als den Bräutigam, dem die Gemeinde als Braut entgegengeführt wird, als den Bischof der Seelen, als den Hohenpriester, der fürbittend und segnend im Heiligtum waltet, als den König und Herrn, dem alle Kniee sich beugen und der aufrichten wird das Reich, das ihm der Vater gegeben hat.

Diese Grundzüge der Christologie mußten wir notwendig auch in rein historischem Interesse vorausschicken, wenn unsere Geschichte der Kirche nicht in der Luft schweben sollte. Wir mußten von Anfang an die Überzeugung gewinnen, daß es sich bei dieser Geschichte nicht darum handelt, einen äußerlich gegebenen Anfang nur weiter fortzuspinnen, oder gar erst mit den Gedanken etwas aus dem zu machen, was zufällig in der Geschichte gegeben war; sondern daß die innere Lebensentwickelung der Kirche nichts anderes sein kann, als die Aus-

einanderlegung und Entfaltung des Lebens, wie es thatsächlich und persönlich in Christo erschienen ist, ein Hineinbilden desselben in die Menschheit unter Leitung des göttlichen Geistes. Mit andern Worten: Das Bild des Herrn, wie es uns aus den Evangelien entgegenleuchtet, bildet nicht nur das Titelblatt zur Kirchengeschichte, sondern das eigentliche Grundthema derselben, von dem jedes Blatt dieser Geschichte zeugt, entweder positiv oder negativ, entweder so, daß es den Stempel des Bildes in größerer oder geringerer Vollkommenheit an sich trägt, oder daß es ihn verleugnet und eben dadurch sich selbst verurteilt.

Je nachdem wir uns von Christo und seinem Evangelium eine Vorstellung machen, je nachdem gestaltet sich unsere Vorstellung von der Kirche. Jede unhistorische und darum unwahre oder schiefe oder verkümmerte Auffassung von ihm rächt sich auch wieder an der Kirchengeschichte. Der historische Christus aber ist eben der, wie ihn die Evangelien uns geben, nicht der, den sich die Dogmatik aus der Geschichte abstrahiert hat, ebensowenig aber der, den sich unsere Einbildung nach modernen Begriffen zurechtlegt. Wir geben zu, und jeder, der sich genauer mit den Evangelien beschäftigt und die Berichte derselben untereinander vergleicht, um ein getreues historisches Bild sich aus ihnen zusammenzusetzen, wird uns darin beistimmen, daß eben diese evangelischen Berichte manche Schwierigkeiten darbieten, und daß manche Frage, die wir gern an die Geschichte stellten, unbeantwortet, daß auch mancher Zweifel im einzelnen ungelöst bleiben muß. Aber das darf uns nicht beunruhigen, uns den Blick in den Kern der historischen Wahrheit nicht trüben und verwirren. Es soll sich ja eben nicht handeln um ein im einzelnen durchgeführtes Bild eines Lebens, das wir doch nicht in den Rahmen der gewöhnlichen Biographie einfassen können; sondern es handelt sich um die Anschauung eines Charakterbildes, das mit unverkennbaren Zügen innerer Wahrheit auch aus der unvollkommensten Zeichnung uns anschaut. Ja, es ist schon öfters bemerkt worden, wie gerade die Mangelhaftigkeit der Berichterstattung, die ein unbefangener Bibelleser bei unsern Evangelien zugeben muß, das Zutrauen in die innere Wahrhaftigkeit ihrer Aussagen erhöht.

Wohl hat jeder der vier Evangelisten uns das Bild Jesu nach seiner Weise dargestellt und es wiedergegeben, wie es in ihm Gestalt gewonnen. Matthäus hat für Juden geschrieben, und so trägt seine Darstellung auch das Gepräge des jüdischen Geschichtschreibers, der die Geschichten des neuen Bundes überall anknüpft an das Alte

und überall die Erfüllung dessen sieht, was dort geschrieben steht. Für den griechischen Leserkreis schrieb Lukas, und zwar nicht als Augenzeuge, sondern, wie er selbst sagt, nachdem er sich von Anbeginn über alles wohl erkundigt. Unverkennbar ist der paulinische Charakter dieses Evangeliums. Mit der Darstellung des Matthäus und Lukas hat Markus teilweise Ähnlichkeit, obgleich er manches in eigentümlicher Kürze gibt, was jene ausführlicher erzählen, und nur wenige Striche von seiner Hand hinzugefügt scheinen. Ob sein Evangelium nur ein Auszug aus Matthäus und Lukas, oder ob es nicht vielmehr, früher als diese verfaßt, die gemeinsame Quelle beider sei; welche älteren Baustoffe überhaupt diesen drei ersten Evangelien (die man wegen ihrer zum genauesten Vergleiche auffordernden gemeinsamen Quellen als die synoptischen zu bezeichnen pflegt) zu Grunde liegen, muß sich aus den vergleichenden Studien ergeben, die mit neuem Eifer von unsern Theologen betrieben werden. Endlich hat Johannes, der Lieblingsjünger des Herrn, uns am meisten die innern Tiefen des geistigen Lebens Jesu, das Geheimnis seiner gottmenschlichen Persönlichkeit aufgeschlossen und ihn uns dargestellt als den, der von Ewigkeit war und der in Einheit mit dem Vater lebt und wirkt, als das ins Fleisch gekommene Wort, als das in die Finsternis der Welt eingetretene Licht, als den Weg, die Wahrheit und das Leben. Wir dürfen freilich nicht verschweigen, daß gerade die Abfassung des vierten Evangeliums durch den Lieblingsjünger des Herrn in neuester Zeit vielfach in Frage gestellt worden ist, und wir sind weit entfernt, das Gewicht der dagegen aufgebrachten Gründe zu unterschätzen. Daß die geschichtliche Anlage, der chronologische Rahmen, in den das Bild gestellt wird, bei Johannes ein anderer ist, als bei den drei „Synoptikern", muß jeder zugeben, der aufmerksam den Gang der uns erzählten Ereignisse verfolgt. Dazu kommt aber noch der ganze Ton der Reden Jesu, der uns offenbar anders berührt in den längeren Ausführungen bei Johannes, als in der Bergpredigt und den Gleichnissen der ersten drei Evangelisten. Nur Gedankenlosigkeit kann solches verkennen. Nichtsdestoweniger aber finden sich auch wieder Anklänge an das vierte Evangelium in den Synoptikern, und dann ist der Eindruck von Jesu Person und Wesen, den gerade dieses „einzige, zarte, rechte Hauptevangelium" (nach Luthers Ausdruck) auf uns macht, ein so gewaltiger, daß wir uns nicht entschließen können, das Ganze für ein späteres Erzeugnis alexandrinischer Philosophie zu halten. Wie auch immerhin die ursprünglichen Reden des Herrn mögen gelautet haben, die uns hier durch das Medium einer

innern Verarbeitung wiedergegeben werden, es schlägt doch überall eine Erinnerung durch an ein aus seinem Munde Vernommenes.

So verschieden nun aber auch die Darstellungsweise eines jeden der Evangelisten ist und so verschieden sich der Eindruck modifizieren mag, den eine jede dieser Darstellungen auf uns macht: das steht uns fest, erfinden, erdichten ließ sich ein solches Leben nicht. Je reicher, je gewaltiger es war, eine desto größere Verschiedenheit der Auffassung mußte es zulassen; und gewiß lag es mit in den Absichten der Vorsehung, daß wir nicht sowohl eine Photographie oder ein Daguerreotyp, um mich eines modernen Vergleiches zu bedienen, erhalten sollten von dem Leben des Herrn im Fleisch, als vielmehr großartige Umrisse seiner Lebenserscheinung, die uns manches zu ahnen, zu fragen, zu raten und auch da noch zu bewundern übrig lassen, wo der Griffel des Geschichtschreibers mehr angedeutet als ausgeführt hat. Dies schließt auch schon die Antwort in sich auf die Frage, die im Interesse der Geschichte schon oft ist aufgeworfen worden: Warum haben wir außer unsern vier Evangelien so wenig Berichte über ein Leben, das doch nicht nur für den engen Kreis seiner nächsten Umgebungen von Bedeutung war, sondern das, um mit einem neuern Schriftsteller zu reden, die Weltgeschichte aus ihren Angeln gehoben hat? Warum schweigt von ihm eben diese Weltgeschichte in ihren bedeutendsten Organen? Wir könnten antworten, eben weil die Weltgeschichte die Geschichte der Welt, das Reich des Herrn aber nicht von dieser Welt ist. Aber ganz geschwiegen hat die außerbiblische Geschichte doch nicht von Jesu von Nazareth. Freilich hat sie uns zunächst nur das von ihm gemeldet, was der Welt in die Augen fiel, daß er unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden und daß er gleichwohl einen Anhang von Gläubigen gewonnen. Diese Thatsache, die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten, sie wird auch von denen bezeugt, denen dieser Gekreuzigte nur als ein Jude und diese Kirche nur als eine armselige jüdische Sekte erschien. Auf diese spärlichen und doch gewichtigen Zeugnisse der gleichzeitigen Profangeschichte werden wir nun unsere Aufmerksamkeit ebensowohl zu richten haben, als auf die Erzeugnisse einer üppig wuchernden Phantasie, auf die Sagen und Dichtungen, die sich epheuartig um den dürren Stamm des Kreuzes geschlungen, aber das Leben des Herrn mehr verunstaltet, als verherrlicht haben. Ganz besonders aber möchte ich Sie schließlich noch darauf hinweisen, wie gerade diejenigen Werke, welche die Bedeutung der Persönlichkeit Jesu herabzudrücken oder die Geschichtlichkeit seines Werkes zu leugnen

suchten, in ihrer weiteren Nachwirkung zu einer um so klareren Erkenntnis der Einzigartigkeit seines Wesens geführt haben. So war es nach dem Erscheinen der Wolfenbütteler Fragmente, so nach dem Straußischen Leben Jesu, so wird es auch die bedeutsamste Folge der Renanschen Schrift sein. Lassen Sie mich darum heute mit dem Gedankengang schließen, in welchem ein angesehener deutscher Theolog dem Straußischen Mythusbegriff die Thatsachen der Geschichte selber entgegengestellt hat.

„Jede Wirkung", sagt Ullmann*), „hat eine Ursache, in welcher das, was die Wirkung der That noch aufzeigt, schon der Potenz nach vorhanden sein muß. Eine so einzige Wirkung wird also auch tiefe, außerordentliche Ursachen haben. Die große That kann nur aus einem großen Geiste, der ungemeine Erfolg nur aus einer ungemeinen Kraft gekommen sein. Gesetzt nun, wir hätten die Evangelien nicht, es fehlten uns auch die christlichen Berichte über das Einzelne des Lebens Jesu, wir besäßen das Christentum nur als ein einfach großes Faktum, wie es uns im allgemeinen in der Existenz der Kirche und deren Überlieferung gegeben ist, ... was würden wir voraussetzen dürfen oder voraussetzen müssen bei derjenigen Gestalt des Christentums, die wir faktisch vorfinden, bei der Einführung desselben unter eine Menschheit, deren eine Hälfte Wunder, die andere Weisheit verlangte, und bei der Erhaltung der Kirche durch eine Reihe von Jahrhunderten, wo ihr äußerlich und innerlich so unendlich vieles widerstrebte? Zuerst würden wir schon das Einfachste vorauszusetzen haben, daß Jesus der Stifter der christlichen Kirche und als solcher eine geistig und sittlich hervorragende Persönlichkeit gewesen sei. Berücksichtigen wir dann aber zugleich die inhaltsreiche Thatsache der Kirchenstiftung und erwägen wir die Bedeutung des Glaubens an Jesum als Erlöser, wie sich derselbe notorisch in der Kirche entwickelt hat, so stellt sich die Sache noch anders. In diesem Glauben liegt ursprünglich und wesentlich dies, daß Jesus von Nazareth, der Sohn Gottes, ein vollkommenes Bild des göttlichen Wesens, ein reiner Ausdruck des göttlichen Geistes, ein Inbegriff der höchsten Wahrheit, Heiligkeit und Güte sei; mit einem Wort, es liegt darin die Anerkennung der göttlichen Dignität Christi und seiner Einheit mit Gott. Zu diesem Glauben mußte Jesus nicht allein durch seine eigenen Aussagen über sich Veranlassung gegeben, sondern er mußte ihn auch durch seine

*) Was setzt die Stiftung der Kirche durch einen Gekreuzigten voraus?

ganze Lebenserscheinung in denen, die sein Werk fortsetzten, unerschütterlich befestigt haben.... Der Eindruck (dieser Lebenserscheinung) in den Gemütern der Apostel mußte zugleich außerordentlich stark und tiefdringend sein, denn sonst wäre er durch die Anschauung des schmachvollen Leidens und Sterbens überwogen, er wäre durch den Kreuzestod wieder vernichtet worden.

„Eine andere unentbehrliche Voraussetzung ist die, daß der Gekreuzigte, der so wirkte, eine unüberwindliche, alles besiegende, alles durchdringende Kraft der Liebe in seinem Herzen tragen mußte; denn unverkennbar kam durch das Christentum ein ganz neues Prinzip der Gottes- und Bruderliebe in die Menschheit; und so stark und siegend trat dieser Geist hervor, daß man ihn als den eigentümlichen Grundzug betrachten und das Christentum danach von allen andern Glaubensweisen unterscheiden kann.

„Eine dritte notwendige Voraussetzung ist die, daß in der Lehre des Gekreuzigten ein unzerstörbarer Kern der Wahrheit liegen mußte; denn eine so schmählich erniedrigte und äußerlich überwundene Sache konnte doch nur dann sich erhalten und siegen, wenn sie durch Wahrheit einleuchtete und durch innere Güte sich empfahl.... Aber die Lehre allein, war sie auch noch so einfach, erhaben und wahr, würde es nicht gethan haben; selbst in Verbindung mit dem reinsten Charakter des Stifters hätte eine solche Lehre bei der ersten Gründung des Christentums nicht alles Widerstreitende zu überwinden vermocht.... Sollte vollends ein Gekreuzigter als der erhabenste Gottesliebling, als Messias und Gottessohn anerkannt werden, so muß das Göttliche in dem ganzen Werke seines Lebens nicht bloß in Thaten der Liebe, sondern auch in Thaten der Macht, in unleugbaren Wirkungen des göttlichen Beistandes hervorleuchten.... Abgesehen von aller historischen Überlieferung wäre es an sich selbst nicht glaublich, daß der Kreis des Lebens und Wirkens Jesu mit dem Akte der Kreuzigung sich werde geschlossen haben. Das war in der That kein angemessener Schluß für ein messianisches Leben, für das Leben eines Gottgesandten, am wenigsten im Sinne derer, die Jesum zunächst umgaben.... Die großen und tief eingreifenden Wirkungen, welche die ersten Freunde Jesu hervorbrachten und die für alle Zeit von ihnen ausgingen, setzen eine innere Festigkeit und vollkräftige Einheit des Sinnes, eine Begeisterung voraus, wodurch jeder Gedanke an vorhandene Zweifel ausgeschlossen wird. Zu dieser intensiven Macht und Abgeschlossenheit des Glaubens konnten aber die Jünger nur gelangen, wenn für sie das

messianische Leben und Wirken Jesu auch einen völlig befriedigenden, alle Dissonanzen auflösenden, ihr innerstes und bestes Lebensbewußtsein kräftig erhebenden Abschluß hatte. Einen solchen Abschluß finden wir im Kreuzestode nicht. Wir werden also zwischen diesen und die so erfolgreiche Thätigkeit der ersten Verkündiger des Evangeliums von Christo noch eine Thatsache von einer hohen Bedeutung und Wirksamkeit zwischeneinsetzen müssen, wodurch der Erscheinung und dem Werke des Erlösers das unverkennbare Siegel göttlicher Bestätigung aufgedrückt und den Seinigen ein neuer Mut, eine alles besiegende Thatkraft gegeben wurde. Eine solche Thatsache aber, wenn der Eindruck des Todes und zwar des schmachvollen Kreuzestodes dadurch ausgelöscht werden sollte, konnte nur bestehen in einer siegreichen Manifestation des Lebens und fortdauernden Wirkens einer durch den Tod nicht aufgehobenen Gemeinschaft Christi mit den Seinigen."

Vierte Vorlesung.

Außerevangelische Berichte über Jesum (Sueton, Tacitus, Josephus). — Christliche Mythenbildung. — Die Kindheit Jesu und die Kindheits-Evangelien. — Die Akten des Pilatus und das Evangelium Nikodemi. — Der Briefwechsel mit Abgarus. — Bildnisse von Christo. — Der Brief des Lentulus. — Die ersten Jünger und die Apostel des Herrn. — Sagenhaftes über den Apostelkreis und die einzelnen zwölf Apostel.

Nach dem, was wir in der letzten Vorlesung an der Hand unserer evangelischen Berichte über die Person des Stifters der Kirche vernommen und worüber wir uns ein für allemal zu verständigen gesucht haben, bleibt uns jetzt noch übrig, die dürftigen Brosamen zu sammeln, die sich über das Leben Jesu bei den Schriftstellern außerhalb des neuen Testamentes finden. Und da werden wir denn sowohl an die heidnischen Schriftsteller als an die jüdischen gewiesen. Daß die heidnischen, näher die römischen, Geschichtschreiber uns beinahe gar nichts von dem Auftreten Christi melden, kann uns nur dann befremden, wenn wir von unserm historischen Gesichtskreise aus die Sache beurteilen. Wie die physische Welt ganz anders angesehen wurde zu einer Zeit, wo die Erde für den Mittelpunkt des Weltalls galt, als jetzt, wo wir sie als einen verschwindenden Punkt im Universum zu betrachten gewohnt sind: so war es auch in der moralischen Welt. Für den Römer war das römische Reich seine Welt. Was in einer entlegenen Provinz als religiöse Bewegung vorging, das wurde wenig beachtet. Wissen wir doch, wie selbst Pilatus, mitten in dem Strome dieser Bewegung stehend, Jesum als Schwärmer bemitleidete und durch seine Frage: Bin ich ein Jude? zu verstehen gab, daß ihn die innern Religionsstreitigkeiten dieses Volkes wenig berührten. Erst da, wo eine religiöse Bewegung ins politische Leben überzugreifen und also den

römischen Staat zu berühren drohte, erst da wurde die Aufmerksamkeit des Römers wach. Erst als die Christen oder die Christianer, wie man sie nannte, anfingen, als eine Partei im Staate bekannt zu werden, erst da wurde gelegentlich auch nach dem Stifter dieser wunderbaren Sekte gefragt; und wie verworren darüber die Nachrichten lauteten, beweist uns die Notiz, die uns Sueton gibt, wo er von einem Aufruhr der Juden in Rom unter Kaiser Claudius, in dem Leben dieses Kaisers, Meldung thut; ein Aufruhr, infolge dessen der Kaiser die Juden aus Rom vertrieb. Da sagt er: Der Anreger dieses Aufruhrs sei ein gewisser Chrestus gewesen.*) Hat Sueton, was doch wohl das Wahrscheinlichste, unter diesem Chrestus wirklich Christus verstanden, so zeigt es eben, wie ungenau er berichtet war; denn was hatte Christus, der damals nicht mehr auf Erden wandelte, mit jenem Aufruhr in Rom zu thun! Höchstens können wir doch bei seinem Bericht an die durch die junge Christengemeinde unter der römischen Judenschaft hervorgebrachte Aufregung denken. Deutlicher und in echt historischem Stile redet der treffliche Tacitus in einer Stelle seiner römischen Jahrbücher**) von Christo. Er erzählt den Brand in Rom unter Nero und meldet, daß der tyrannische Kaiser die Schuld dieses Brandes auf die Christen geworfen habe. „Der Urheber dieses Namens", fährt er dann fort, „ist Christus, der unter der Regierung des Tiberius durch den Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden." Aber das ist auch alles. Spätere Erwähnungen des Namens Christi bei römischen Schriftstellern, zu einer Zeit, wo die Evangelien schon geschrieben und verbreitet waren, haben keine Bedeutung mehr für uns.

Wenn wir nun aber auch begreiflich finden, daß die römischen Schriftsteller so vornehm kalt an dem jüdischen Sektenstifter vorübergehen, so müßte es uns schon mehr auffallen, wenn der Geschichtschreiber des jüdischen Volkes selbst, der beinahe Christo gleichzeitige Flavius Josephus, uns nichts von ihm meldete. Nun aber findet sich wirklich bei Josephus eine Notiz über Christus. Nachdem er von den Bedrückungen des Pilatus gehandelt, fährt er im achtzehnten Buch seiner Antiquitäten, im dritten Kapitel also fort: „Um diese Zeit stand ein gewisser Jesus auf, ein weiser Mensch, wenn man ihn anders einen Menschen nennen darf; denn er war ein Wunderthäter und ein Lehrer der Menschen, die mit Vergnügen die Wahrheit aufnahmen, und viele

*) Sueton, vita Claudii c. 25: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulsit.

**) Annal. XV, 44.

Juden, auch viele von den Heiden (Griechen) zog er an sich. Dieser war der Messias (Christus), und auch nachdem Pilatus ihn auf die Anzeige der Vornehmsten unter uns hatte kreuzigen lassen, ließen die nicht von ihm ab, die ihn zuvor geliebt hatten. Er erschien ihnen auch am dritten Tage wieder lebend, indem die göttlichen Propheten dieses und tausend andere Wunderdinge von ihm verkündet hatten. Bis auf diesen Tag hat das Volk der von ihm sogenannten Christen nicht aufgehört." Dieses Zeugnis des Josephus von Christo hat indessen der historischen Kritik mancherlei Anstoß gegeben, obgleich es in allen uns bekannten Handschriften seines Werkes sich findet. Und in der That muß es auffallen, daß ein Jude wie Josephus von dem Herrn also redet, wie nur ein Christ von ihm reden konnte. Er nennt ihn einen Wunderthäter, das möchte noch angehen; aber er nimmt sogar Anstand, ihn einen Menschen zu nennen; er nennt ihn einen Lehrer der Wahrheit, er glaubt an die Thatsache seiner Auferstehung oder doch seines Wiedererscheinens im Leben auf irgend eine Weise, und endlich sieht er in ihm die Weissagungen der Propheten erfüllt. Konnte ein Jude also von Christo reden? Hätte er, wenn er der Wahrheit also die Ehre gab, nicht selbst Christ werden müssen? Ja, hätte er als Jude dieses schreiben dürfen? Diese Zweifel haben viele bewogen, die Stelle für eingeschoben zu halten, was insofern möglich wäre, als der Zusammenhang der Erzählung durch sie allerdings unterbrochen erscheint.*) Andere haben bloß teilweise Verfälschungen des Textes angenommen, so daß möglicherweise Josephus weniger gesagt und dann eine christliche Hand später dem Zeugnis nachgeholfen hätte. Das Ursprüngliche würde dann etwa so lauten: „Um diese Zeit stand ein gewisser Jesus auf, ein weiser Mann und Wunderthäter, und viele der Juden und Griechen zog er an sich; und nachdem Pilatus ihn auf die Anzeige der Vornehmen unter uns hatte kreuzigen lassen, ließen die nicht von ihm ab, die ihn zuvor geliebt hatten. Bis auf diesen Tag hat das Volk der nach ihm sogenannten Christen nicht aufgehört."**) Es ist schwierig, wo nicht unmöglich, hierüber ein sicheres

*) Als Grund dagegen läßt sich auch anführen, daß die christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte von dieser Stelle, die ihnen sehr gedient hätte, gar keinen Gebrauch machen. Euseb von Cäsarea (im 4. Jahrh.) erwähnt ihrer zuerst, hist. eccles. I, 11; demonstr. evang. III, 5.

**) Nach Ewald (Geschichte Christi. 2. Aufl. 1857) hätte die Stelle noch kürzer gelautet, und das übrige wäre dann von einer christlichen Hand zugesetzt worden. (Der neueren Kontroversen darüber ist im litter.-krit. Anhang gedacht.)

Urteil festzustellen. Daß Josephus Jesum gänzlich sollte mit Stillschweigen übergangen haben, während er später*) Johannes den Täufer mit Ehren erwähnt, ist ebenso auffallend, als es unwahrscheinlich ist, daß er von Christo also geredet haben soll, wie der gewöhnliche Text seines Werkes ihn reden läßt.

So viel von den dürftigen Berichten der römischen und jüdischen Historiker. In ein anderes Gebiet gehören die offenbaren **Dichtungen**, womit das historische Bild Christi frühzeitig übersponnen worden ist, von denen aber die Kirchengeschichte um so weniger Umgang nehmen kann, als ja diese Dichtungen selbst wieder einen nicht unwichtigen Beitrag zu ihr geben. Lernen wir aus ihnen auch nicht Christum nach der Wahrheit kennen, so spiegelt sich doch in ihnen der Geist der Zeit. Überhaupt gibt es ja keine geschichtliche Größe, die nicht in das Reich der Dichtung, bald in bewußter, bald in unbewußter Weise hineingezogen worden wäre. Je lückenhafter nun vollends die historischen Berichte über das Leben Jesu waren, desto näher lag der Reiz, diese Lücken auszufüllen; je wunderbarer die geschichtliche Erscheinung an sich selbst war und ihrer Natur nach sein mußte, desto näher lag die Versuchung, das an sich Wunderbare bis ins Phantastische und Märchenhafte auszubilden; je mehr sich die fromme Phantasie mit Christus beschäftigte, desto reicheren Spielraum erhielt sie zu solchen Dichtungen.

Es ist schon oft beklagt worden, daß wir über die **Jugendjahre** Jesu so wenig wissen. Nur einer der biblischen Evangelisten hat uns eine kurze, aber vielsagende Erzählung hinterlassen von dem Besuche des zwölfjährigen Knaben im Tempel.**) Wie schön und einfach ist diese Erzählung! Wie bedeutsam das Wort, das der verloren geglaubte Knabe zu seinen Eltern spricht, die ihn im Tempel unter den Lehrern finden: Wisset ihr nicht, daß ich sein muß in dem, was meines Vaters ist? Eine hohe Ahnung seiner Gottessohnschaft! und doch dabei die reine, naturgemäße Menschlichkeit so schön bewahrt! Jesus erscheint hier ganz als Knabe und tritt bei all den Spuren einer höhern Begabung nicht aus der Sphäre des Kindlichen heraus! Er lehrt nicht vorlaut im Tempel; er beschränkt sich darauf, die Lehrer zu fragen, die allerdings über die Hoheit seines Geistes sich wundern. Und was das Wichtigste: er bleibt seinen Eltern unterthan, und nach dem menschlichen Gesetz der Entwickelung nimmt er zu wie an Alter, so auch an

*) Antiqu. XV, 5.
**) Luk. 2, 41—52.

Weisheit und Verstand, an Gnade bei Gott und den Menschen. Wie ganz verschieden von diesem Bilde sind die Erzählungen der apokryphischen Kindheitsevangelien, von denen die einen schon im dritten Jahrhundert bekannt waren, während andere noch in spätern Zeiten fabriziert und noch obendrein von Juden und Mohammedanern verunstaltet wurden. Nach diesen Erzählungen geschehen nicht nur eine Menge Wunder am Kinde, sondern auch durch das Kind. Einige dieser Wunder haben wenigstens etwas Sinniges und Zartes, andere dagegen verfallen ins Plumpe und Abenteuerliche der Märchenwelt.*) So mögen wir es uns als sinnige Dichtung gefallen lassen, wenn auf der Flucht nach Ägypten ein Palmbaum seine Zweige zu Maria herunterneigt, sie und das Kind mit ihrer Frucht zu erquicken, und dann an der Wurzel des Baumes ein Quell lebendigen Wassers entspringt; oder wenn aus den ersten Schweißtropfen des Kindes Balsam hervorquillt. Aber schon materieller lauten die Sagen aus dem Knabenalter Jesu. Bekannt ist die Fabel, wonach er Tiergestalten aus Lehm bildet, die dann auf seinen Befehl davonlaufen und davonfliegen; und sogar an das Boshafte grenzt sein Wunderthun, wenn er die Knaben, die mit ihm spielen, in Böcklein verwandelt, damit sie ihn als ihren Hirten verehren, oder wenn er rachsüchtig andere mit Blindheit oder einem plötzlichen Tode schlägt. Ich füge nur noch ein paar Erzählungen bei, die diese „Kindheitsevangelien" von selbst charakterisieren. Eines Tages kommt der Knabe in das Haus eines Färbers und sieht die verschiedenen Tücher liegen, die da gefärbt werden sollen. Plötzlich rafft er sie zusammen und wirft sie alle in einen Kessel. Der Färber kommt darüber außer sich. Aber Jesus beruhigt ihn: Ich will einem jeden von den Tüchern die Farbe geben, die du verlangst. Und siehe da! jede Farbe, die der Färber wünscht, tritt auch an dem Tuche hervor, das der Knabe herauszieht. — Da eines Tages Maria durch den Jesusknaben Wasser holen läßt, zerbricht ihm der gefüllte Krug. Nun faßt der Knabe das Wasser in seine Schürze und bringt es der Mutter, ohne einen Tropfen davon zu verlieren. — Seinem Vater ist er behilflich in dem Zimmerhandwerke. Da bestellt Herodes einen Thron, schön und kunstreich, wie der, darauf Salomo gesessen. Allein Joseph kann den Thron nicht zustandebringen; er ist zu schmal. Da weiß der Knabe Jesus

*) Vgl. Thilo, Codex apocryphus novi Test. Lips. 1832. Tischendorf, Evangelia apocrypha. Lips. 1853. Eine poetische Bearbeitung dieser Kindheitssagen hat Verf. dieser Vorlesungen in seinen Gedichten versucht (2. Aufl. Basel 1863).

Rat. Er befiehlt dem Vater, den Thron an dem einen Ende zu fassen und er faßt ihn an dem andern, und beide ziehen so lange, bis das rechte Maß erlangt ist. — Als er bei einem Lehrer das Abc lernen soll, will er von dem A nicht zum B übergehen, bis er das A vollkommen ergründet hat, und weiß dann über diesen ersten Buchstaben schon so viel Tiefes und Geheimnisvolles zu sagen, daß der Lehrer ob seiner Weisheit erstaunt. — Ich führe diese Geschichten an zur Ehre der Bibel. Wie ganz anders die biblischen Wunder und diese! Da mag es deutlich werden, was bloßer Mythus ist, und was auf geschichtlichen Thatsachen ruht. Mit Recht hat man gesagt, es verhalten sich diese Geschichtchen zur Geschichte, wie ein Leierkasten zur Orgel, wie ein Puppenspiel zum Drama, wie der verunglückte Kirchturm einer Bauernkirche zum gewaltigen Dom.

Wie über die Kindheit Jesu, so sind auch über seine letzten Schicksale fabelhafte Berichte verbreitet worden. Pilatus soll die Akten des Kriminalprozesses nach Rom gesandt und Tiberius sogar im Senat darauf angetragen haben, Christum unter die Götter zu versetzen. Das sogenannte Evangelium Nikodemi erzählt sogar nach diesen vorgeblichen Akten das Verhör Jesu. Auch da geschehen Dinge, von denen unsere Evangelien nichts wissen. So, als Jesus zwischen die Soldaten eintritt, neigen sich die römischen Feldzeichen freiwillig vor ihm, ohne daß die Fahnenträger es verhindern können. Besonders wird die Höllenfahrt Jesu mit grellen Farben ausgeführt. Die Erzählung darüber wird dem Joseph von Arimathia in den Mund gelegt, der an Annas und Kaiaphas berichtet, wie ihm zwei Männer, Carinus und Leucius, erschienen seien, die Jesus aus der Unterwelt heraufgeführt habe, und wie diese ihm den ganzen Vorgang ausführlich beschrieben hätten.

Mehr als diese leeren Phantasiegebilde, bei denen wir uns nicht länger aufhalten wollen, verdient eine andere Nachricht beachtet zu werden, die wir bei dem Kirchengeschichtschreiber Euseb finden und die wenigstens den Schein dokumentierter Geschichte für sich hat. Euseb erwähnt nämlich gleich im ersten Buch seiner Kirchengeschichte*) eines Briefwechsels, den Jesus mit dem Fürsten Abgarus (Uchomo) von Edessa geführt haben soll. Die Evangelien wissen von solchen Briefen Jesu nichts. Überhaupt wird nie erwähnt, daß Jesus geschrieben habe, außer das eine Mal im Evangelium Johannes (Kap. 8)

---

*) Hist. eccles. I, 13.

bei der (erst später eingeschobenen) Geschichte der Ehebrecherin, da er etwas in den Sand schrieb. Hier hingegen bringt uns Euseb einen Briefwechsel, den er selbst in den Archiven von Edessa gefunden haben will und den er, aus dem Syrischen übersetzt, uns griechisch mitteilt. Abgarus schreibt an Jesum:

„Abgarus, Toparch von Edessa, entbietet Jesu, dem guten Heiland, in der Stadt Jerusalem seinen Gruß. Ich habe von dir und deinen Heilungen gehört, die du ohne Anwendung von Arzneimitteln und Kräutern verrichtest; denn wie die Rede geht, machst du Blinde sehen, Lahme gehen, reinigst die Aussätzigen und treibst unreine Geister und Dämonen aus; auch heilst du solche, die von langwieriger Krankheit gequält sind, und weckst die Toten auf. Und da ich nun das alles von dir gehört habe, so habe ich bei mir gedacht, eins oder das andere: entweder daß du Gott bist, der, vom Himmel herabgekommen, solches thut; oder der Sohn Gottes, indem du solches verrichtest. Deshalb wende ich mich schriftlich mit der Bitte an dich, du möchtest dich zu mir bemühen und das Übel, das ich habe, heilen. Auch habe ich gehört, daß die Juden wider dich murren und dich verderben wollen. Ich habe nun eine sehr kleine, aber ansehnliche Stadt, die wird für uns beide groß genug sein."

Nun die Antwort Jesu:

„Abgarus! Selig bist du, der du an mich geglaubt hast, ohne mich zu sehen; denn es stehet von mir geschrieben: Die mich gesehen haben, glauben nicht an mich, damit die, welche nicht gesehen haben, glauben und leben.*) Was nun diese Einladung betrifft, zu dir zu kommen, so muß ich erst alles, weshalb ich gesandt bin, hier erfüllen und, wenn das erfüllt ist, aufgenommen werden zu dem, der mich gesandt hat. Und dann, wenn ich werde aufgenommen sein, werde ich dir einen meiner Jünger senden, damit er dich von deinem Leiden heile und dir und den Deinigen Leben bringe." — Euseb erzählt nun weiter, wie in der That nach der Himmelfahrt Jesu der Apostel Thaddäus durch den Apostel Thomas zu Abgarus gesandt worden sei und ihn geheilt habe. Daß Euseb diese Briefe wirklich in dem Archiv von Edessa vorgefunden, müssen wir ihm glauben, wenn wir ihn nicht zum Lügner stempeln wollen. Aber wie dieselben ins Archiv gekommen, ist eine andere Frage. Wir haben allen Respekt vor Dokumenten. Aber wer

---

*) Merkwürdig genug kommt diese Stelle nirgends in der Bibel vor. Höchstens erkennt man darin eine Anspielung an Jes. 6 oder 52, oder an Joh. 20, 29.

nur einigermaßen den Ton der evangelischen Erzählung kennt und ein inneres Ohr für denselben hat und damit diese Geschichte vergleicht, der wird das hinterher Gemachte, um nicht zu sagen den Betrug, mit Händen greifen.*)

Eine weitere Ausführung der Sage im sechsten Jahrhundert fügt noch bei, Jesus habe dem Abgarus sein Bildnis im Briefe beigelegt. Dies führt uns auf die Bildnisse von Jesu überhaupt. Daß Jesus irgendwie sein Bildnis habe verfertigen lassen, müssen wir von vornherein als unwahrscheinlich abweisen, da die Juden überhaupt gegen das Verfertigen nicht nur göttlicher, sondern auch menschlicher Bilder eingenommen waren; und wenn die Legende den Evangelisten Lukas zu einem Maler macht, so ist es eben auch hier wieder die Legende. Aber auch nach einer Beschreibung der äußern Gestalt Jesu sehen wir uns in den Evangelien vergeblich um. Aus Mißverstand der prophetischen Stelle Jes. 53: „Er hatte keine Gestalt noch Schöne" haben sogar die älteren Kirchenlehrer angenommen, Jesus sei leiblich unschön gewesen. Das widerspricht unserm Gefühl. Wir denken ihn uns gern als den Menschensohn, der auch nach dieser Seite hin den Eindruck des Vollendeten macht, wie denn auch schon die Kirchenlehrer des vierten und fünften Jahrhunderts auf ihn die Psalmstelle anwenden (Ps. 45, 3): „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern." Wir alle tragen in uns von Jugend auf einen gewissen Typus der Christengestalt und des Antlitzes Jesu, den auch alle Künstler, vom höchsten bis zum niedrigsten, mehr oder weniger festgehalten haben. Woher stammt dieser Typus unserer Christusbilder? Die Kunstgeschichte gibt darauf die Antwort, daß eben das genannte Abgarusbild und nächstdem das Bild der heiligen Veronika als die göttlichen Musterbilder betrachtet wurden, von denen man diesen Typus ableitete, und zwar so, daß das Abgarusbild uns mehr den lehrenden, das Veronikabild uns mehr den leidenden Christus darstellt. Die Veronikasage tritt in vielfachen Wendungen auf. Die bekannteste ist diese: Als Jesus zur Kreuzigung ausgeführt wurde und unter der Last des Kreuzes zusammensank, eilte eine mitleidige Frau herbei, die ihm mit ihrem Schleier den Schweiß von der Stirn trocknete. In diesen Schleier drückte sich das Angesicht des Herrn ab. Einige leiten sogar von daher den Namen

*) Einen absichtlichen Betrug braucht man bei diesen Geschichten nicht vorauszusetzen; es war ein argloses Sichgehenlassen in frommen Phantasien. Wir finden sogar noch Analogien dazu in der späteren christlichen Litteratur. Man denke an die beliebten „jüdischen Briefe" von Pfenninger und ähnliches.

Veronika, d. h. das wahre Bild (vera εἰκών) ab; doch ist dies mehr ein sinnreicher Einfall, als eine stichhaltige Erklärung. Immerhin dürfen wir annehmen, daß der Typus dieser Bilder älter war, als die Sage von ihrer Entstehung, und daß sie mithin auf alter Überlieferung beruhen. Dieser Überlieferung begegnen wir auch in schriftlichen Denkmalen späterer Zeit, denen man freilich das Ansehen eines höheren Altertums zu geben bemüht war. So soll ein gewisser Lentulus, ein Freund des Pilatus, der sich zur Zeit Jesu als römischer Beamter (praeses Hierosolymitanorum) in Jerusalem befand, an den römischen Senat folgendes berichtet haben:

„Es ist zu unserer Zeit aufgestanden und ist noch unter uns ein Mann von großer Tugend, genannt Jesus Christus, der von den Heiden ein Prophet der Wahrheit genannt wird und den die Seinigen den Sohn Gottes nennen, indem er Tote erweckt und Kranke heilt. Dieser Mann ist von schlanker Gestalt, ansehnlich, von ehrfurchtgebietender Miene, so daß, wer ihn ansieht, ihn ebensowohl lieben als fürchten muß; ein glänzendes Lockenhaar wallt über seine Schultern, auf dem Haupte gescheitelt, nach der Weise der Nazarener. Er hat eine offene, heitere Stirn, ein Angesicht ohne Runzel und Flecken, das ein Anflug von Röte verschönert. Nase und Mund sind im schönsten Verhältnis, der Bart von reichem Wuchse, rötlich wie das Haupthaar, nicht lang, aber geteilt; die Augen von unbestimmter Farbe und klar. In seinem Schelten ist er fürchterlich, in seiner Ermahnung sanft und liebenswürdig, heiter, aber stets den Ernst bewahrend. Niemals hat man ihn lachen, öfters weinen gesehen. Er ist groß von Gestalt und von schönem Ebenmaß der Glieder. Seine Rede ist ernst, sparsam und gemessen. Schön ist er unter den Menschensöhnen."

Dieser Bericht des Lentulus stammt erweislich erst aus dem 12. Jahrhundert, aber die Züge zu dem Bilde finden sich schon in früheren Schriftstellern zerstreut, und immerhin mag ihnen eine noch ältere Tradition zum Grunde liegen.

So viel über die teils geschichtlichen, teils zweifelhaften, teils endlich offenbar erdichteten Nachrichten über die Person Jesu. Wir kommen somit einfach darauf zurück, daß wir eben angewiesen sind, uns an das zu halten, was uns in unsern kanonischen Evangelien gegeben ist. Und dieses reicht, wie die vorige Stunde uns gezeigt hat, vollkommen hin, um die Gründung der Kirche zu begreifen. Das übrige mag nur dazu dienen, uns zu zeigen, wie übel wir beraten wären, wenn eben diese evangelischen Nachrichten uns fehlten. Wenden

wir uns aber nun von der Geschichte Jesu zu der seiner Jünger und Apostel!

Jesus hatte sich bekanntlich einen weitern und einen engern Kreis von Anhängern gebildet. Jünger (Schüler) im weitesten Sinne heißen alle die, die seiner Lehre Gehör gaben, die an seinen Namen glaubten und die auch nach dem Hinscheide Jesu von der Erde den ersten Kern der christlichen Gemeinde bildeten. So redet schon Paulus (1. Kor. 15, 6) von mehr als fünfhundert Brüdern, denen der Herr nach seiner Auferstehung erschienen sei. In einem engern Sinne werden die Siebenzig Jünger des Herrn genannt, und in einem noch engern die Zwölf, die den Namen der Apostel führen. Diese Zwölf sind nach der Angabe des neuen Testamentes (Matth. 10, 1 ff.; Mark. 3, 16 ff.; Apostelgesch. 1, 13): Simon, mit dem Zunamen Kephas (Petrus), und sein Bruder Andreas, Söhne des Jona; ferner: Jakobus und Johannes, die Söhne des Zebedäus; sodann: Philippus, Thomas, Bartholomäus, Matthäus, Jakobus der Jüngere, Alphäi Sohn, Thaddäus (Lebbäus, auch Judas, der Bruder des Jakobus), Simon, der Kanaanit, und der unglückliche Judas Ischariot, an dessen Stelle bald nach der Himmelfahrt Christi Matthias gewählt wurde. Über die Persönlichkeit dieser Apostel gibt uns das neue Testament mehr oder weniger Aufschluß, immerhin nicht so viel, als wir zu haben wünschten. Einiges von ihnen erzählen uns die Evangelien, anderes finden wir in der von Lukas verfaßten Fortsetzung des Evangeliums, der man den Namen der Apostelgeschichte gegeben hat, die aber nichts weniger als eine vollständige Geschichte sämtlicher Apostel enthält. Nur von einigen erzählt sie uns ein Mehreres, andere übergeht sie mit Stillschweigen. Von vornherein kann einem aufmerksamen Leser der Evangelien nicht entgehen, daß unter den Zwölfen selbst wieder drei besonders ausgezeichnet erscheinen: nämlich Petrus, Johannes und Jakobus, und zwar der letztere mehr nur um seines Bruders willen; und so erfahren wir auch von diesen das meiste, während die andern mehr in den Hintergrund treten oder nur durch einzelne Vorgänge uns bekannt sind, wie Andreas, Philippus, Thomas. Von Bartholomäus wissen wir weiter nichts, wenn er nicht, wie viele annehmen, eins ist mit Nathanael; ebensowenig wird uns von Simon dem Kanaaniten berichtet.

Es hat daher auch hier die Sage teils die Berichte der Evangelien und der Apostelgeschichte ergänzt, teils, wo diese schweigen, sie zu ersetzen gesucht. Diese Ergänzungen dürfen wir nicht ohne weiteres von der

Hand weisen; es kommt darauf an, die wahre oder doch der Wahrscheinlichkeit nicht entbehrende Sage zu unterscheiden von reinen, grundlosen Dichtungen. So haben sich z. B. über die letzten Schicksale des Petrus, die uns das neue Testament nicht erzählt, alte Sagen erhalten, die wenigstens der Mühe wert sind, beachtet und geprüft zu werden; ebenso über Johannes; während dann die spätere Zeit nicht ermangelt hat, die Gestalten sowohl dieser als der übrigen Apostel mit ähnlichen apokryphischen Mythen zu umspinnen, wie die Gestalt des Herrn selbst. Schon über die Gesamtheit der Zwölfe werden uns Dinge berichtet, denen aller historischer Beweis abgeht. So, daß sie zusammen ein geschlossenes Kollegium gebildet; daß sie zusammen das apostolische Glaubensbekenntnis verfaßt hätten, wozu jeder der zwölf Apostel einen der zwölf Artikel gegeben; daß sie die Länder, in die sie gehen sollten, unter sich verlost hätten, und daß sie sämtlich unverehelicht geblieben seien. Von dem allen lesen wir im neuen Testamente nichts; auch fehlen uns darüber zuverlässige Nachrichten anderswoher. Aus den spätern Lebensnachrichten über die einzelnen Apostel will ich nur einzelne herausheben.

Simon Petrus, Jonas Sohn, der Fischer aus Bethsaida, den Jesus von seinem Netze wegrief, ihn zum Menschenfischer zu machen, ist uns aus der evangelischen Geschichte so bekannt, daß kaum nötig ist, an die wichtigen Momente zu erinnern, die dort hervortreten, und durch die er sich uns als den raschen, feurigen Mann darstellt, der meist im Namen der übrigen Jünger das Wort nimmt und auch das rechte Wort findet, wo die andern noch um dasselbe verlegen scheinen. Sein schönes Bekenntnis: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Matth. 16, 16), sein todesmutiger Entschluß, dem Herrn zu folgen, seine Verleugnung, seine Reue, seine Begegnung mit dem Herrn am See und die bedeutsamen Worte des Herrn an ihn: „Simon Jona, hast du mich lieb?... weide meine Schafe, meine Lämmer" (Joh. 20, 15), wie tief haben sie sich unserm Gedächtnis von Jugend auf eingeprägt! Sein Bild, das Bild des Mannes mit dem schönen männlichen Kopfe, der im Kampf mit den Wellen die Hand des Herrn ergreift, wie oft hat es uns ergriffen, wenn die Kunst es uns vor Augen stellte! — Wir verfolgen aber auch die Spur seiner Tritte noch über das Leben Jesu hinaus. Wie steht er da als der gottbegeisterte Redner im Namen aller am heiligen Pfingstfeste! (Apostelg. 2, 14 ff.) Aus seinem Munde vernehmen wir zuerst die Predigt von Christo dem Auferstandenen; da sehen wir ihn das Netz auswerfen unter die versammelte Menge, und bei dreitausend Seelen werden gewonnen für

das Messiasreich. In Judäa, in Samarien verkündigt er die Lehre des Auferstandenen (Apostelg. 8, 14 ff.), und durch ein göttliches Gesicht belehrt, nimmt er, obgleich der Apostel der Beschneidung, auch Heiden in die Gemeinschaft auf und führt ihre Sache auch vor den übrigen Aposteln (Apostelg. 10). Mag er auch, nach den Andeutungen in paulinischen Briefen, auf Augenblicke wieder wankend geworden sein in seinen Grundsätzen über das Verfahren gegen die Heiden (wie bei seinem Auftreten in Antiochien Gal. 2, 11), so wankte er doch nimmer in seinem christlichen Bekenntnis überhaupt. Nicht Kerker und Bande vermochten ihn, abzustehen von der Predigt des Evangeliums von Christo. Seine wunderbare Errettung aus dem Gefängnis zu Jerusalem (Apostelg. 12, 4 ff.) ist das letzte, was die Apostelgeschichte des Lukas uns über seine persönlichen Schicksale berichtet. Bloß noch einmal erscheint er auf dem sogenannten Apostelkonzil in Jerusalem (Apostelgesch. 15, 7), um für die freiere Ansicht rücksichtlich der Heiden zu zeugen. Von da an aber sind wir teils an Vermutungen, teils an einzelne Nachrichten verwiesen, die wir zu benützen und untereinander zu verknüpfen haben, soweit es geht.

So bietet uns zunächst einen Anknüpfungspunkt der erste der seinen Namen tragenden Briefe im neuen Testament, der aus Babylon geschrieben ist und woraus also auf einen Aufenthalt des Apostels daselbst geschlossen werden muß, ohne daß wir jedoch etwas Näheres über seine dortige Wirksamkeit wüßten.*) Die christliche Tradition, an die wir von nun an allein gewiesen sind, läßt ihn sodann in Pontus, Galatien, Kappadocien, dem prokonsularischen Asien, Bithynien und namentlich auch in Rom predigen. Ja, die römische Lokaltradition begnügt sich nicht mit der einfachen Predigt Petri in Rom. Sie macht ihn zum Gründer und ersten Bischof der Gemeinde selbst, nachdem er vorher Bischof von Antiochien gewesen sei. Sie weiß ferner von einer siegreichen Disputation des Apostels in Rom mit Simon dem Magier, mit dem er noch (Apostelg. 8) in Samarien zusammengetroffen war. Endlich berichtet sie uns auch den Tod des Apostels in

*) Die älteren und jetzt wieder neuere Ausleger (wie Thiersch) wollen unter Babylon Rom verstehen. Eine so rein unmotivierte Metapher läßt sich aber in der prosaischen Unterschrift eines Briefes kaum denken. Etwas ganz anderes ist es mit der Apokalypse, wo allerdings Rom Babel genannt wird. Die ganze Frage verliert allerdings ihre Bedeutung, wenn man mit der neuesten Kritik die Echtheit dieses Briefes selbst aufgibt. Allein von Anfang an erscheint der 1. Brief Petri (nicht so der 2.) unter den wohlbezeugten Schriften des Kanons.

Rom. Bei der neronischen Verfolgung, von der wir später ausführlicher reden werden, soll er haben aus Rom fliehen wollen; allein Christus begegnete ihm auf dem Wege. Petrus fragte den Herrn: wohin er wolle (Domine, quo vadis?). Jesus antwortete: Nach Rom, um mich noch einmal kreuzigen zu lassen. Petrus verstand den Wink. Er ging nach Rom zurück und ließ sich kreuzigen, und zwar mit zur Erde gekehrtem Haupte, weil er sich nicht für würdig hielt, so zu sterben, wie sein Herr und Meister.

Was ist an dieser Tradition Wahres? Es ist das eine schwierige Frage, die bis auf den heutigen Tag die Historiker beider Konfessionen beschäftigt. Daß die römische Kirche ein Interesse hat, Petrus zum ersten Bischof von Rom und alle Päpste zu seinen Nachfolgern zu machen, liegt auf der Hand. Immerhin würde man zu weit gehen, wenn man behauptete, die ganze Tradition sei erst zu Gunsten des päpstlichen Systems erfunden worden; sie ist älter als dieses, ja sie reicht in die ersten Jahrhunderte zurück. Daher haben auch protestantische Gelehrte keinen Anstand genommen, die Anwesenheit Petri in Rom und seinen Märtyrertod daselbst als geschichtliche Thatsache anzunehmen, ohne jedoch damit die Annahme eines förmlichen Episkopats zu verbinden und ohne die Folgerungen daraus zu ziehen, die der römische Stuhl daraus gezogen hat. Gegenteils haben sich aber auch selbst in der katholischen Kirche wieder kritische Stimmen erhoben, die die ganze Tradition, selbst die von einer Anwesenheit des Petrus in Rom, verwerfen oder sie zweifelhaft machen. So viel ist gewiß, daß weder die Verbreitung des Christentums in Rom, noch das spätere Ansehen des päpstlichen Stuhles die Anwesenheit des Petrus daselbst zu ihrer notwendigen Voraussetzung haben; beides läßt sich auch auf anderm Wege erklären, und so mag die Frage für die Kirchengeschichte eine offene Frage bleiben. Was Petrus zur Gründung der Kirche thun sollte nach der Absicht des Herrn, das hat er gethan. Er war der „Apostel der Beschneidung“. Sein Name war daher von Anfang an von großem Gewicht bei den christlichen Gemeinden, namentlich bei der judenchristlichen Partei; und wir begegnen diesem petrinischen Christentum mit seinem bestimmten Charakter und seiner Unterscheidung vom paulinischen gleich in den ersten Zeiten der Kirche, ohne daß es nötig ist, den Gegensatz zwischen beiden sich so weitgehend zu denken, als dies heute vielfach geschieht.

Weniger, als Petrus, ist sein Bruder Andreas bekannt. In den Evangelien begegnet er uns zwar als einer der vertrauteren Jünger

des Herrn, aber in der Apostelgeschichte wird seiner nicht erwähnt, und wir verlieren ihn gänzlich aus den Augen. Erst im Schmucke der Tradition finden wir ihn wieder. Nach ihr soll er in Scythien, in Griechenland, später in Kleinasien das Evangelium verkündigt haben und zu Paträ in Achaja gekreuzigt worden sein, und zwar mittels eines verschränkten Kreuzes, das darum noch jetzt das Andreaskreuz heißt.

Neben dem Bruderpaare Petrus und Andreas begegnet uns das der Söhne Zebedäi, Jakobus und Johannes, die Jesus Söhne des Donners nannte (Matth. 3, 17), und für die ihre Mutter Salome die Bitte einlegte beim Herrn, er möge sie einst sitzen lassen in seinem Reiche, den einen zu seiner Rechten, den andern zu seiner Linken. Aber Jesus wies sie hin auf den Kelch der Leiden, auf die Taufe des Todes, die ihm bevorstehe; das Sitzen aber zur Rechten und zur Linken zu geben, stehe ihm nicht zu, sondern denen es bereitet sei von seinem Vater (Matth. 20, 20 ff.). — An Jakobus dem Älteren erfüllte sich das Wort buchstäblich, daß er mit der Taufe seines Meisters getauft wurde. Von ihm erzählt uns die Apostelgeschichte (Kap. 12, 2), wie er zu Jerusalem auf Befehl des Königs Herodes Agrippa enthauptet wurde (ums Jahr 43 oder 44 nach Chr.). Um so auffallender ist es, daß ihn die Sage gleichwohl als Apostel in Spanien auftreten läßt, wo sein Leichnam in dem berühmten Wallfahrtsort Compostella liegen soll. — Im neuen Testament wird sein Bild überstrahlt von dem seines Bruders Johannes, des Lieblingsjüngers und Evangelisten. Auch hier wollen wir nicht Bekanntes wiederholen. Nur darauf möchten wir aufmerksam machen, wie die Auszeichnung, die ihm von dem Herrn widerfährt, wieder eine andere ist, als die des Petrus. Petrus ist der Mann der That, Johannes der Mann des Gemütes, der innigen Gefühlstiefe; daher sein Verhältnis zu Jesu mehr ein persönliches, ein Liegen an seiner Brust. Ihm wird nicht zunächst der Auftrag, die Kirche zu stützen, zu tragen, zu leiten; sondern an ihn ergeht das Wort: Siehe, das ist deine Mutter; ihm gehört das Vermächtnis des Herzens. Wir würden indessen unrecht thun, uns unter Johannes jene weichliche, schmachtende Seele zu denken, zu der er, aus Mißverstand seiner Lehre von der Liebe, gemacht worden ist. Alles deutet bei ihm auf eine kräftige, feurige Natur, sogar auf eine Heftigkeit des Charakters, die aber freilich mit dem Alter und in der Schule des Heiligen Geistes mehr und mehr gemildert und veredelt wurde. So hat er uns denn in gereiften Jahren, als Johannes Evangelist, nicht sowohl die äußeren Thaten Jesu beschrieben und die nach außen gerichteten

Reden uns wiedergegeben, als vielmehr hat er, „der Theologe“, wie die Kirche ihn nannte, uns die Tiefen der Gottheit erschlossen, die in Christo verborgen waren. Gleichwohl finden wir auch ihn in seinen früheren Jahren nach außen thätig in der Verbreitung des Christentums. Zuerst erscheint er in der Apostelgeschichte als Begleiter des Petrus in Judäa und Samarien (Apostelg. 3, 1 ff.; 8, 14 ff.), dann scheint er sich länger in Jerusalem, möglicherweise auch in Galiläa, aufgehalten zu haben. Wohin er von da aus sich gewendet, erfahren wir nicht mehr durch die neutestamentlichen Berichte. Eine alte Tradition weist ihm in Kleinasien seinen bleibenden Wohnsitz an, und namentlich soll er von Ephesus aus (nach Paulus' Tode) zur tiefern Begründung des Christentums in hohem Segen gewirkt haben. Die Annahme, daß er auf der Insel Patmos die Apokalypse verfaßte, stützt sich auf eine bestimmte Angabe in diesem merkwürdigen Buche selbst (Apok. 1, 9). Daß er aber unter Domitian oder einem andern römischen Kaiser dahin sei verwiesen worden, beruht ebenso auf bloßer Tradition, wie die Sage, daß er zuvor in Rom in siedendes Öl getaucht worden und unversehrt wieder herausgekommen sei. Auch den Giftbecher soll er getrunken haben, ohne Schaden zu nehmen. Darauf deutet der Becher mit der Schlange, als Symbol des Giftes, in den Abbildungen des Jüngers. Nach dem einstimmigen Zeugnis der ersten Kirche jedoch erreichte Johannes ein hohes Alter. Er lebte bis an das Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung und starb wahrscheinlich in Ephesus.

Um Johannes hat sich nun ganz besonders ein ganzer Sagenkreis gebildet, bei dem noch etwas zu verweilen sich lohnt. So soll er in Ephesus einst in einem öffentlichen Bade mit dem Häretiker Cerinth zusammengetroffen sein, sofort aber das Bad verlassen haben, weil er nicht wollte mit einem Ketzer unter einem Dache verweilen, aus Furcht, es möchte einstürzen. Lieblicher und ganz seiner Gesinnung entsprechend lautet eine andere Sage, daß er noch in hohem Alter sich durch seine Jünger in die Versammlungen der Gläubigen habe tragen lassen, um ihnen immer und immer wieder das eine Wort zuzurufen: Kindlein, liebet euch! Bekannt ist auch, wie ein letztes Wort des Herrn an ihn (Joh. 21, 22) dahin mißverstanden wurde, als sterbe dieser Jünger nicht. Und wirklich glaubten einige, er sei wie, Henoch und Elias, ohne Tod in den Himmel entrückt worden. Eine Sage, die Augustin mitteilt, berichtet: Johannes habe sich selbst sein Grab bereiten lassen und sich dann wie in ein Bett hineingelegt, um zu sterben. Aber es

habe sich der Glaube verbreitet, er sei nicht wirklich gestorben, sondern er schlafe nur; sein Odem bewege die Erde auf seinem Grabe und treibe immerfort aus der Tiefe einen weißen Staub hervor. Eine andere schöne Erzählung, die zum Beweis seiner Hirtentreue schon von den ältesten Kirchenschriftstellern angeführt wird, kann ich ebenfalls nicht übergehen. Auf einer seiner apostolischen Reisen erblickte Johannes in Smyrna einen Jüngling, der durch seine edle Haltung ihm auffiel. Er übergab diesen Jüngling dem Bischof zu besonderer Aufsicht und setzte dann seine Reise fort. Als Johannes nach einiger Zeit wieder zu der Gemeinde zurückkehrte, war seine erste Frage nach dem Jünglinge. Der Bischof antwortete betreten: „Er ist gestorben," und auf das weitere Eindringen des Apostels erklärt er sich deutlicher: der Jüngling sei Gott gestorben; er habe die Wege des Herrn verlassen und sei der Anführer einer Räuberbande geworden. Sofort verlangt der Apostel ein Pferd und ruht nicht, bis er den Aufenthalt der Räuber erspäht hat. Er wird von ihnen gefangen. „Führt mich zu eurem Hauptmann," spricht er. Als dieser den Johannes erblickt, flieht er erst vor ihm; aber Johannes, sein Alter vergessend, setzt ihm nach und ruft ihm zu: „Was fliehest du vor mir, mein Kind! vor mir, deinem Vater, dem Hilflosen, dem Alten! erbarme dich meiner, mein Kind! fürchte dich nicht: noch ist Hoffnung des Lebens für dich vorhanden; ich werde Christo Rechenschaft geben über dich; gern will ich, wenn's sein muß, mein Leben lassen für dich, wie der Herr für uns das seine gelassen hat. O so stehe denn, glaube, Christus hat mich hergesandt!" — Endlich blieb der Jüngling stehen, sah beschämt zur Erde nieder, warf die wilde Rüstung von sich, erklärte unter bittern Thränen seine Reue und ward von Johannes wieder aufgenommen und der christlichen Gemeinde wiedergegeben. Herder hat diese Legende trefflich bearbeitet.*)

Nun noch ein weniges über die übrigen Apostel.

Über Philippus aus Bethsaida, der Jesum gleichzeitig mit Petrus und Johannes kennen lernte, wissen wir sehr wenig. Die Apostelgeschichte erzählt uns nichts von ihm; nach einer sehr alten und nicht ganz zu verwerfenden Nachricht jedoch soll er das Evangelium in Phrygien verbreitet haben und in hohem Alter zu Hierapolis gestorben sein. Nicht selten hat man ihn mit dem Diakonus Philippus verwechselt, der den Kämmerer aus Mohrenland bekehrte. —

---

*) „Der gerettete Jüngling" in den christlichen Legenden (Sämtliche Werke: Zur Litteratur und Kunst III, S. 286). Die kirchliche Erzählung selbst bei Euseb III, 33.

Von Bartholomäus haben wir nur den Namen, wenn anders nicht, wie viele annehmen, der aus Johannes uns bekannte Nathanael, „der echte Israelite ohne Falsch", eben diesen Namen führte. Dagegen weiß die Legende von ihm zu erzählen, er sei von königlicher Abkunft gewesen, der Sohn eines Königs Ptolemäus, und habe auch als Jünger des Herrn sein Purpurgewand getragen. Christus habe ihm geweissagt, er werde einst den Purpurmantel seines Leibes ausziehen müssen: und dies sei in Erfüllung gegangen, indem er in Armenien, wo er das Evangelium predigte, lebendig sei der Haut entkleidet worden; daher trägt er auch in bildlicher Darstellung ein Messer in der Hand und die abgezogene Haut auf dem Arm. Nach einer andern Version soll Bartholomäus in Indien das Evangelium verkündigt haben. — Simon, der Kanaanite, der auch Zelote (Eiferer) heißt, ist uns gleichfalls unbekannt. Es ist bloße Vermutung, wenn einige annehmen, daß es derselbe Mann gewesen sei, auf dessen Hochzeit Jesus sein erstes Wunder verrichtete. Spätere haben ihm in Asien und Afrika einen Wirkungskreis angewiesen. In Persien soll er von heidnischen Priestern zersägt worden sein. — Daß Thomas, dessen augenblicklicher Zweifel an der Auferstehung Christi ihm den Namen des „Ungläubigen" gebracht hat (während er sich im Entscheidungsfalle gerade todesmutiger als andere erwies), späterhin in Indien das Evangelium verbreitet habe, ist eine Sage, die vielen Glauben in der Kirche bis auf diesen Tag gefunden hat, obgleich sich darüber nichts Gewisses sagen läßt; denn die sogenannten Thomaschristen in Indien sind offenbar späteren Ursprungs. Eine ältere Sage macht ihn zum Evangelisten der Parther.

Matthäus, eine Person mit Levi, den Jesus von seiner Zollstätte weg zu sich gerufen (Matth. 9, 9 ff.), ist der Kirche am bekanntesten geworden durch das Evangelium, das seinen Namen trägt. Wo er das Christentum verbreitet, wissen wir nicht. Die Sage weist nach Äthiopien.

Bei Jakobus dem Jüngern und bei Thaddäus (Judas Lebbäus) entsteht die Frage, ob sie dieselben Personen sind, die uns an andern Orten als Brüder Jesu bezeichnet, oder ob sie von ihnen verschieden sind. Leibliche Brüder des Herrn waren diese beiden Apostel jedenfalls nicht, wohl aber Geschwisterkinder mit ihm*), und

*) Insofern Alphäus und Kleophas, der Schwager der Maria, als eine und dieselbe Person angenommen werden. Joh. 19, 25; Matth. 10, 3.

so muß man freilich die Bezeichnung von Brüdern in einem weiteren Sinn nehmen (von Vettern), wenn man sich nicht entschließen kann, neben diesen Aposteln noch eigentliche Brüder des Herrn eben dieses Namens anzunehmen. Wir lassen die Frage, die die Gelehrten bis auf diesen Tag beschäftigt, unentschieden.*) Nur bemerken wir, daß der Jakobus, den die Kirche den Bruder des Herrn nennt und der auch den Beinamen des Gerechten führte, längere Zeit Bischof von Jerusalem war; auf ihn wird auch der Brief Jakobi in unserer Bibel zurückgeführt. Dieser Jakobus starb ebenso wie der Zebedäide als Märtyrer. Nach Josephus wurde er auf Befehl des Hohenpriesters Ananias gesteinigt; nach einer andern Nachricht, die wir bei den christlichen Kirchenschriftstellern finden, wurde er bei einer Volksbewegung von seinen Feinden auf die Zinne des Tempels gestellt, dort zum Predigen aufgefordert, dann aber, als er Jesum öffentlich als den Weltheiland bekannte, herabgestürzt, und da er nicht vollkommen tot war, vollends mit einer Walkerkeule erschlagen.**) — Von Judas Thaddäus haben wir schon erwähnt, daß er, der Sage zufolge, an den Toparchen Abgarus von Edessa abgesandt wurde, um ihn im Namen Jesu zu heilen; wir haben aber gesehen, auf wie schwachen Füßen diese Sage steht. Spätere Nachrichten lassen auch ihn den Märtyrertod sterben; nach den einen soll er gekreuzigt, nach andern mit Pfeilen erschossen worden sein. — Von Matthias endlich, der bald nach Jesu Himmelfahrt an die Stelle des Judas Ischariot durch das Los gewählt wurde (Apostelg. 1, 26), wissen wir ebenfalls nichts Sicheres. Erst eine spätere Sage läßt ihn in Äthiopien das Evangelium verkünden und dort den Märtyrertod sterben; vielleicht eine Verwechselung seiner Person mit der des Matthäus.

Blicken wir noch einmal auf die Geschichte der zwölf Apostel zurück, so muß uns allerdings auffallen, wie wenig das Buch, das den Namen „Apostelgeschichte" führt, über diese Zwölf berichtet. Von mehreren schweigt es ganz, und auch die Geschichte der Hauptapostel, der Säulen der Gemeinde, führt es nur bis auf eine gewisse Grenze fort. Dagegen

*) Bekanntlich hat die Scheu, sich Maria als Mutter leiblicher Söhne zu denken, manche, besonders katholische Theologen, von vornherein gegen die Annahme von leiblichen Brüdern Jesu eingenommen. Die Untersuchung muß jedoch rein historisch, ungetrübt von dogmatischen Voraussetzungen, geführt werden. Für unsern Zweck liegt sie außer dem Wege; doch hat die Annahme wirklicher Brüder Jesu vieles für sich.

**) Vgl. Hegesippus bei Eusеb II, 23 und Josephus XX, 8.

handelt die größere Hälfte des Buches von den Schicksalen und der Thätigkeit eines Mannes, der uns nicht unter den Zwölfen genannt wird und der gleichwohl, nach seinem eigenen Zeugnis, „mehr gearbeitet hat als sie alle" (1. Kor. 15, 10); eines Mannes, der den Namen und die Würde eines Apostels ungescheut für sich in Anspruch nimmt, indem er das Bewußtsein einer unmittelbaren Berufung des Herrn in sich trägt und die schlagendsten Beweise dieser Berufung an den Tag legt. Es ist das auserwählte Rüstzeug des Herrn — der Heidenapostel Paulus, mit dessen Persönlichkeit und dessen Wirksamkeit wir uns genauer vertraut zu machen haben, wenn wir die Verbreitung des Christentums nach außen, seine Vertiefung nach innen geschichtlich begreifen wollen.

Fünfte Vorlesung.

Die Mutterkirche zu Jerusalem und das Urchristentum. — Das erste christliche Pfingstfest. — Die Gütergemeinschaft. — Diakonen und Gemeindeverfassung. — Die ersten Verfolgungen. — Der Protomartyr Stephanus. — Philippus. — Petrus und die Heiden. — Paulus. Seine Reisen und seine Schicksale. — Das paulinische Christentum.

In unsern beiden ersten Vorlesungen sind wir durch den Vorhof der Heiden und durch den Tempel der Juden flüchtig hindurch gezogen; dann haben wir in den beiden letzten das Bild des Herrn und seiner zwölf Apostel uns vor Augen gestellt und sind so bei dem Portal verweilt, das uns in das innere Heiligtum der Kirche und deren Geschichte einführen soll. Wir haben diese Bilder Christi und der Apostel einstweilen nur vereinzelt betrachtet, als heilige Standbilder am Eingang des Tempels, wie sie nicht nur von der Hand der Geschichte hingestellt, sondern wie sie auch durch die christliche Phantasie ausgeschmückt, freilich mitunter auch entstellt, mit falschen Farben übertüncht, von wucherndem Unkraut umrankt, zuletzt aber doch wieder von der Kunst in idealer Weise verherrlicht worden sind.

Jetzt treten wir in eine weitere Vorhalle: es ist die der apostolischen Kirche. Diese selbst aber zerfällt für uns wieder in zwei Räume, wie das Buch der Apostelgeschichte sie voneinander gesondert hat: nämlich in den engern Raum der Mutterkirche zu Jerusalem und ihrer Ausläufer, und in den der Erstlingskirche aus den Heiden. Und indem wir uns in diesen Räumen umsehen, fällt unser Auge abermals auf ein Apostelbild, das nicht in der Reihe jener Zwölfe steht, das gleichsam jene beiden Räume voneinander scheidet oder vielmehr sie untereinander verbindet. Es ist das Bild des Heidenapostels Paulus. Ehe wir zu diesem Bilde aufschauen, müssen wir aber noch einen Augenblick in der ersten Vorhalle verweilen und uns umsehen

in der Mutterkirche seit dem Tage der Pfingsten. Hier sind wir einzig gewiesen an die ersten Kapitel der Apostelgeschichte, die wir nicht ausführlich rekapitulieren, sondern an die wir nur mit wenigen Worten, als an schon Bekanntes, erinnern wollen.

Wir haben schon früher erwähnt, daß wir das erste christliche Pfingstfest betrachten können als das Geburtsfest der christlichen Kirche. Hier halten wir uns einfach an das geschichtliche Resultat. Da wird uns denn gesagt, wie, nachdem die dreitausend Seelen sich auf die Predigt Petri hin hatten taufen lassen, sie beständig geblieben seien in der Apostel Lehre, in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet (Apostelg. 2, 42). Es wird uns ferner berichtet, wie sie alle Dinge untereinander gemein hatten; denn „ihre Güter und Habe verkauften sie und teilten sie aus unter alle, nach dem jedermann not war" (V. 45). Es ist von dieser Gütergemeinschaft auch in neuerer Zeit wieder viel geredet worden. Man hat gezweifelt, ob sie je buchstäblich eingetreten sei. Das letztere läßt sich nach dem Wortlaute unserer Erzählung kaum leugnen. Aber wir dürfen dabei nicht vergessen: es war 1) eine Gemeinschaft der Güter nur unter wenigen Gleichgesinnten, die sich freiwillig, aus innerm Drang der Liebe, dazu entschlossen; es ward 2) diese Gütergemeinschaft nicht als ein Recht angesprochen und darum auch nicht als eine Pflicht gefordert; denn als jener unglückliche Ananias etwas von dem erlösten Gelde für sich behalten wollte, da ward nicht dieses Zurückbehalten an sich, sondern nur die Lüge so hart bestraft, die dieses Zurückbehalten verheimlichte, die Heuchelei, die sich den Schein der Uneigennützigkeit geben wollte, ohne sie zu besitzen; und 3) dauerte das ganze Verhältnis, wenn es je vollkommen zustandekam, nur kurze Zeit; denn wir finden ja bald nachher, daß es, wie überall, so auch in der ersten Christengemeinde zu Jerusalem Arme gab, für die gesorgt werden mußte und für die sogar eigene Armenpfleger, die sieben Diakonen, gewählt wurden (Apostelg. 6).

Es führt uns dies zugleich auf die erste Gemeindeverfassung der Christen. Wir haben uns dieselbe so einfach als möglich zu denken. Offenbar schlossen sich die ersten aus den Juden gläubig gewordenen Christen an das Vorbild der Synagoge an. Ja, sie hatten eigentlich gar nicht die Absicht, die Religion ihrer Väter zu verlassen und eine neue dagegen anzunehmen. So dürfen wir den Übertritt zum Christentum uns gar nicht denken. Die ersten Judenchristen waren und blieben Juden nach ihrem ganzen Wesen; sie unterschieden sich von ihren bisherigen

Glaubensgenossen nur dadurch, daß sie den Messias, den jene noch erwarteten, als gekommen betrachteten; daß ihnen Jesus von Nazareth, den jene gekreuzigt hatten, wirklich als der erschien, der in den Propheten verkündigt und durch Wunder, namentlich das Wunder der Auferstehung, bewährt sei. Sie betrachteten sich demnach als die rechten Juden, als das wahre Volk des Heils, das geistliche Israel, das die Zeit des Heils begriffen und das Heil ergriffen habe, während jene sie als eine abtrünnige Sekte bezeichneten und sie mit dem verächtlichen Namen der Nazaräer oder Galiläer belegten. Natürlich standen die Apostel des Herrn als die Leiter der Gemeinde obenan; später erscheinen auch Älteste neben ihnen, ein Amt, das aus den Synagogen in die christliche Kirche sich hinüberpflanzte. Was nun aber die vorerwähnten Diakonen betrifft, so fand ihre Wahl durch die Gemeinde statt, und ausdrücklich in der Absicht, die Apostel zu erleichtern und ihnen namentlich die Sorge für die Armen abzunehmen, denn „es taugt nicht", so sprachen die Zwölfe zu der versammelten Menge, „daß wir das Wort unterlassen und zu Tische dienen. Darum sehet unter euch nach sieben Männern, die ein gut Gerücht haben und voll Heiligen Geistes und Weisheit sind, welche wir bestellen mögen zu dieser Notdurft. Wir aber wollen anhalten am Gebet und am Amt des Wortes." Damit ist aber keineswegs gesagt, daß nicht auch die Diakonen außer der ihnen anvertrauten Armenpflege für die weitere Verbreitung des Evangeliums thätig sein konnten. Im Gegenteil finden wir zwei unter den Sieben, und zwar die zuerst Genannten, den Stephanus und den Philippus, auch nach außen hin als Verkündiger des Heils eine bedeutende Wirksamkeit entfalten; ja den einen unter ihnen sehen wir als den ersten Blutzeugen fallen in der Verfolgung der jungen Gemeinde.

Diese erste Verfolgung ging zunächst nicht von den Pharisäern, wie man erwarten sollte, sondern von der sadduzäischen Sekte aus. Dies hat seinen besondern Grund. Die Sadduzäer leugneten die Auferstehung, und so kehrte sich nun auch ihr Haß gegen die Bekenner derselben. Schon als Petrus und Johannes, nachdem sie den Lahmen vor der Thür des Tempels geheilt, die Predigt von Christo erschallen ließen, wurden sie gefangen gelegt und nur mit der Drohung entlassen, hinfort nicht mehr von diesem Namen zu reden (Apostelg. 3 u. 4). Als sie aber dieser Drohung nicht Folge leisteten, nach dem Grundsatze, daß man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen, da war es eben die Partei der Sadduzäer, die zu vergeblichen Gewaltmaßregeln

schritt, während aus der Pharisäersekte Gamaliel das bedeutsame Wort sprach: „Ist der Rat oder das Werk aus Menschen, so wird's untergehen; ist's aber aus Gott, so könnt ihr's nicht dämpfen, auf daß ihr nicht erfunden werdet als die wider Gott streiten." (Apostelgesch. 5, 38. 39.) Überdies trat nun eine Partei von Hellenisten zusammen, die eine eigene Schule in Jerusalem bildeten und die uns in der Bibel als die Partei der Libertiner, Cyrener und Alexandrer bezeichnet wird (ebend. 6, 9). Diese regten die Volkswut und den Priesterhaß gegen Stephanus auf, von dem es heißt, „daß er Wunder und große Zeichen gethan unter dem Volk," und daß eben diese Gegner der Weisheit und dem Geiste, daraus er redete, nicht zu widerstehen vermocht hätten. Die mächtige Rede des Stephanus ist bekannt und ebenso die Art seines Todes (Apostelg. 7). Frühzeitig ehrte die Kirche das Gedächtnis ihres Protomartyr.

Schon hier zeigte es sich, daß das Blut der Märtyrer eine Aussaat der Kirche ist. Bald nach dem Tode des Stephanus erhob sich eine große Verfolgung über die Gemeinde zu Jerusalem, so daß die Gläubigen nach Judäa und Samarien zerstreut wurden; und eben diese Zerstreuung diente zur Fortpflanzung des Christentums (Apostelg. 8). In Samarien finden wir den Diakonus Philippus als Evangelisten für dessen Verbreitung thätig; Petrus und Johannes traten später in seine Fußstapfen, indem sie sein Werk ergänzten durch Handauflegung und Mitteilung des Heiligen Geistes an die Gläubigen. Ferner bekehrte Philippus auf der Landstraße von Jerusalem nach Gaza jenen Beamten der äthiopischen Königin von Meroe, den er in den Weissagungen des Jesaia vertieft auf seinem Reisewagen fand und den er, nachdem er ihm bewiesen, daß Jesus der Messias sei, sofort taufte. Wie weit dieser bekehrte Kämmerer selbst wieder zur Verbreitung des Christentums in seinem Vaterlande Äthiopien beigetragen haben mag, darüber fehlt uns jede Nachricht. Nach der spätern Legende soll er auf der Insel Ceylon gepredigt und dort den Märtyrertod erlitten haben. Von Philippus aber berichtet uns die Apostelgeschichte, daß ihn der Geist des Herrn hinweggerückt und der Kämmerer ihn nicht mehr gesehen habe. Er verkündigte von nun an in den Seestädten Palästinas, in Asdod und der Umgegend, die Lehre des Heils, bis er nach Cäsarea kam, wo er seinen bleibenden Aufenthalt fand (Apostelg. 21, 8). Eben diese Seestädte wurden auch von Petrus besucht (Apostelg. 9). Als Petrus in Joppe, bei Simon dem Gerber, seine Wohnung genommen, ward er durch ein göttliches Gesicht belehrt, daß die Scheidewand

zwischen Juden und Nichtjuden gefallen sei; und in der Überzeugung, daß Gott die Person nicht ansehe, sondern daß in allerlei Volk wer ihn fürchtet und recht thut ihm angenehm sei, nahm er in Cäsarea den römischen Hauptmann Cornelius, einen bisherigen Proselyten des Thores, in die Gemeinschaft der Christen auf durch die heilige Taufe, die er ihm erteilte. Mit ihm wurden noch andere getauft, nachdem der Heilige Geist über sie gekommen und ähnliche Wunder, wie am Pfingsttage, in ihnen gewirkt hatte (Apostelg. 10). Bald darauf brach jedoch unter Herodes Agrippa die Verfolgung der jüdischen Gemeinden herein, in der Jakobus der Ältere durch das Schwert fiel, Petrus aber durch ein Wunder gerettet ward (Apostelg. 12). Nicht lange, so büßte Herodes für seine Frevel. „Es schlug ihn", heißt es, „der Engel des Herrn, darum daß er die Ehre nicht Gott gab." Bei den öffentlichen Kampfspielen, die er zu Cäsarea hatte anstellen und wobei er sich als einem Gott hatte huldigen lassen, überfiel ihn eine furchtbare Krankheit, die den plötzlichen Tod zur Folge hatte. Um eben diese Zeit ungefähr hörte Jerusalem auf, der feste Sitz der Apostel zu sein, und Jakobus der Gerechte oder der Bruder des Herrn trat mit apostolischem Ansehen an die Spitze der Gemeinde.

Und nun mögen wir unsere Blicke auf den Mann richten, der das Christentum weit über die Grenzen Palästinas hinaus recht eigentlich in die Welt einführte und so den Anfang machte zur christlichen Mission unter den Heiden. Bei jener Steinigung des Stephanus wird uns ein Jüngling vorgeführt, Namens Saulus, zu dessen Füßen die Kleider des Verfolgten niedergelegt wurden, und es heißt von ihm: „Er hatte Wohlgefallen an seinem (des Stephanus) Tode." Dieser Jüngling war, soweit uns seine frühere Geschichte bekannt ist, aus Tarsus in Cilicien gebürtig und genoß römisches Bürgerrecht. In Jerusalem hatte er sich unter Gamaliel gebildet und gehörte der pharisäischen Sekte an. Die gemäßigten Grundsätze, die Gamaliel im Synedrium äußerte, waren jedoch nicht auf den Schüler übergegangen. Im Gegenteil, er schnaubte, wie es heißt, mit Dräuen und Morden wider die Jünger des Herrn, und nachdem er schon zur Verfolgung der Christen in Jerusalem mitgeholfen und Männer und Weiber ins Gefängnis überantwortet hatte, bat er den Hohenpriester um Briefe nach Damaskus an die dortigen Vorsteher der Synagogen, um von diesen sich weitere Vollmachten zur Verfolgung auch der dortigen Christen auszuwirken. Auf dem Wege dahin fand die wunderbare, Ihnen allen bekannte Erscheinung statt (Apostelg. 9, 1 ff.), die eine gänzliche Umkehr

seines Wesens zur Folge hatte. In Damaskus ward er durch einen dortigen Jünger Ananias von der Blindheit geheilt, mit der er geschlagen worden; es wurden ihm die Hände aufgelegt, er empfing die Taufe und von nun an verkündigte er zu allgemeiner Verwunderung Christum als den Sohn Gottes. Nach einer Äußerung in seinem Briefe an die Galater (1, 17) machte Paulus von da an einen längern Aufenthalt in Arabien. Die Apostelgeschichte erwähnt dieses Aufenthalts nicht; aber gewiß benutzte Paulus denselben, um die mächtigen Eindrücke von Damaskus in sich zu verarbeiten und sich zu dem Werke zu rüsten, womit er nun bald betraut werden sollte. Dann kehrte er wieder nach Damaskus zurück und entging den Nachstellungen der Juden dadurch, daß er des Nachts in einem Korbe über die Stadtmauer herabgelassen wurde. Hierauf kam er auf kurze Zeit nach Jerusalem, wo ihn Barnabas bei den Aposteln Petrus und Jakobus einführte. Von Tarsus, wohin er sich für einige Zeit zurückgezogen, ging er dann mit Barnabas nach Antiochien, der Hauptstadt Syriens. Hier hatte sich bereits eine Christengemeinde gebildet (Apostelg. 11), die wir gewissermaßen als die Mutterkirche der Heidenchristen betrachten können; denn während die Christen zu Jerusalem noch immer dem Namen nach Juden waren, so kam hier zuerst die Benennung Christianer (Christen) auf. Wahrscheinlich gaben ihnen die Heiden diesen Namen. Sie selbst nannten sich Brüder oder Gläubige. Eben dieses Antiochien wird nun auch der Ausgangspunkt der Bekehrungsreisen des Apostels. Ihm Schritt für Schritt auf diesen Reisen zu folgen, würde uns zu weit führen. Wir begnügen uns mit einer Übersicht.

Die erste Reise in Begleitung des Barnabas und eine Zeitlang des Johannes Markus ging durch Cypern, Pamphylien, Pisidien, Lykaonien. Auf dieser Reise, nicht, wie gewöhnlich angenommen wird, gleich von seiner Bekehrung an, führt nun der bisherige Saulus den römischen Namen Paulus (vgl. Apostelg. 13, 9).*) Zu Perge in Pamphylien hatte sich Johannes Markus von seinen Begleitern getrennt

*) „Aus einem Saulus ein Paulus geworden." Dieses christliche Diktum behält seine volle Wahrheit, wenn auch nicht die Namensänderung mit der Bekehrung buchstäblich zusammenfällt. Die einfachste Annahme ist wohl die, daß der griechische, beziehungsweise lateinische Name Paulus der hellenistischen Welt mundgerechter war, als der hebräische „Saul". Daß Hellenisten, zumal wenn sie römische Bürger waren, für den hebräischen einen ähnlich klingenden griechischen Namen gebrauchten, dafür werden Beispiele angeführt wie Jesus = Jason, Eljakim = Alcimus, Dosthai = Dositheus. Holtzmann, a. a. O. S. 538.

und sich wieder nach Jerusalem gewendet. Paulus und Barnabas aber predigten in den Städten Antiochien in Pisidien, zu Ikonium, Lystra, Derbe. — In Antiochien erregten die Juden einen Aufruhr wider sie. Gleiches widerfuhr ihnen zu Ikonium. In Lystra, wo sie einen Lahmen geheilt, wurden sie dagegen von dem Volke für Götter, Barnabas für den Jupiter, Paulus für den Merkur gehalten. Aber wie bald schlug diese Vergötterung, die die Apostel weislich ablehnten, in Verfolgung um! Paulus ward gesteinigt und für tot zur Stadt hinausgeschleift. Von Derbe traten sie ihre Rückreise an und, im syrischen Antiochien wieder angelangt, versammelten sie die Gemeinde und verkündigten, wieviel Gott durch sie verrichtet und wie er den Heiden die Thür des Glaubens aufgethan. So weit die erste Missionsreise (Apostelg. 13 u. 14).

Bald nach ihrer Ankunft erhob sich nun aber eine Spaltung in der Gemeinde. Es waren Judenchristen von Jerusalem hingekommen, welche von den Heidenchristen verlangten, daß auch *sie* sich müßten durch die Beschneidung in das Judentum aufnehmen lassen, wenn sie an den Seligkeiten des Christentums teil haben wollten. So wurden denn Paulus und Barnabas nach Jerusalem gesandt zu den Aposteln und Ältesten, um diesen Zwist zu schlichten. Man hat diese Zusammenkunft das *Apostelkonzil* genannt, wobei man aber nicht an die Förmlichkeiten denken darf, welche die spätern Konzilien der Kirche erheischten. Es war eher eine brüderliche Konferenz, auf der denn auch wirklich der Zwiespalt ausgeglichen wurde und zwar zu Gunsten der Heidenchristen. „Es gefällt", so hieß es, „dem Heiligen Geist und uns (eine Formel, die auch bei spätern Konzilbeschlüssen angewendet wurde), euch keine Beschneidung mehr aufzulegen, denn nur daß ihr euch enthaltet vom Götzenopfer und vom Blut und vom Erstickten und von der Unzucht; von welchen, da ihr euch enthaltet, thut ihr recht" (Apostelgesch. 15, 28. 29). Dieser Beschluß wurde durch Paulus und Barnabas und durch zwei ihnen beigegebene Abgeordnete von Jerusalem nach Antiochien gebracht und daselbst mit großer Befriedigung aufgenommen.

Nach diesem Zwischenfalle traten Paulus und Barnabas die *zweite Bekehrungsreise* unter den Heiden an; doch trennten sich beide schon gleich im Anfang ihrer Reise voneinander, indem Barnabas darauf bestand, den Johannes Markus mitzunehmen, Paulus aber dies nicht zugeben wollte. So gingen denn Barnabas und Markus nach Cypern. Paulus aber wählte sich den *Silas*, einen der Männer, die ihn von Jerusalem nach Antiochien begleitet hatten, zu seinem Gefährten. Sie besuchten erst die Gemeinden Kleinasiens, und in Lystra nahmen sie noch

den Timotheus zu sich, aus Lykaonien gebürtig, den Sohn eines griechischen Vaters und einer jüdischen Mutter, durch die er von Jugend auf in den heiligen Schriften des alten Bundes unterrichtet worden war. Bald nachher gesellte sich wahrscheinlich auch noch Lukas, der Verfasser des Evangeliums und der Apostelgeschichte, zu ihnen.*) Sie durchzogen Phrygien, Galatien und setzten, durch ein göttliches Traumgesicht bewogen, von Troas nach Macedonien, mithin nach Europa, über. Hier gründete Paulus zuerst unter mancherlei Kämpfen die Gemeinden zu Philippi, zu Thessalonich, zu Beröa. In Philippi schloß er sich anfangs an die Synagoge der Juden an, die am Flusse Strymon vor der Stadt lag; da gewann er jene Purpurkrämerin Lydia, in deren Haus er sich niederließ. Die Heilung einer besessenen Sklavin, wodurch die eigennützigen Absichten ihrer Gebieter benachteiligt wurden, erregte bekanntlich einen Auflauf, in dessen Folge Paulus und Silas gestäupt und ins Gefängnis geworfen wurden. Aber eben diese Gefangenschaft wurde Veranlassung zu einer neuen Bekehrung, zu der des Kerkermeisters, der, erschrocken über das Erdbeben, das die Fesseln der Gefangenen löste, ihnen die Frage vorlegte: „Liebe Herren, was soll ich thun zu meiner Rettung?" worauf er die Antwort erhielt: „Glaube an den Herrn Jesum Christum, so wirst du und dein Haus gerettet (selig)." — Auch in Thessalonich, wo die Apostel in dem Hause eines gewissen Jason einkehrten und gleichfalls in der Synagoge predigten, empörten sich die Juden wider sie. Die eifrigsten unter diesen verfolgten sie sogar bis nach Beröa, wo sie freundliche Aufnahme gefunden hatten, und suchten auch da das Volk wider sie aufzuwiegeln. Paulus ging aber, während er Silas und Timotheus zurückließ, nach Athen.

Hier sehen wir ihn denn an dem Sitz der alten griechischen Weisheit umherwandeln unter den Götterbildern der Stadt mit wehmütigen Empfindungen. Da ist es nicht die Volksmasse zunächst, da sind es die Gebildeten, die Epikureer und Stoiker, die mit der höhnenden Frage bei der Hand sind: „Was will dieser Lotterbube?" Da hören wir ihn auf dem Areopag den neugierigen Athenern die große Neuigkeit vom Heil in Christo verkündigen. Da ist er den Griechen ein Grieche geworden, damit er alle gewinne. An den Altar des unbekannten Gottes, der ihm unter den Altären der Stadt aufgefallen war, knüpft er weislich

*) Man schließt dies aus dem Umstande, daß Lukas in seiner Apostelgeschichte von Kap. 16, V. 10 an in der ersten Person der Mehrzahl redet, während er früher die dritte Person gebraucht.

die Lehre von dem Gott an, dem sie alle unwissend dienen, der die Welt gemacht hat und was darinnen ist, den sie alle suchen, ob sie ihn fühlen und finden möchten, und der nicht ferne von einem jeden unter uns ist. Da beruft er sich nicht auf die Propheten des alten Bundes, wie in den Schulen der Juden, sondern ruft einen ihrer Propheten und ihrer Dichter zum Zeugen auf mit den Worten: „In ihm leben, weben und sind wir" und „wir sind göttlichen Geschlechts". Das weckte die Aufmerksamkeit. Aber als er dann überleitete auf das bevorstehende Gericht und die Auferstehung der Toten, da regte sich wieder der alte Spott: sie wollten nichts weiter hören, und Paulus ging von ihnen. „Doch", heißt es, „etliche Männer hingen ihm an und wurden gläubig, unter welchen war Dionysius aus dem Rat und ein Weib mit Namen Damaris und andere mit ihnen" (Apostelg. 17). Von diesem Dionys, dem Areopagiten, meldet uns die heilige Schrift nichts mehr. Nach Euseb stand er der athenischen Gemeinde als christlicher Bischof vor. Schon das klingt sagenhaft. Aber noch weiter hat die dichtende Sage sich der Person des Dionys bemächtigt, indem sie ihn zum Apostel der Gallier und zum Schutzheiligen von Paris gemacht und ihm Schriften mystischen Inhalts, die erst im sechsten Jahrhundert verfaßt sind, zugeschrieben hat.

Von Athen kam Paulus nach Korinth, von dem Sitze der alten griechischen Weisheit zu dem Sitze des Reichtums, des Wohllebens, der Üppigkeit. Da fand er einen Landsmann, den Juden Aquila aus Pontus, der mit seinem Weibe Priscilla in der früher erwähnten Verfolgung der Juden unter Claudius aus Rom und Italien war vertrieben worden. Er fand in ihm zugleich einen Berufsgenossen (sie waren beide Zelt- oder Teppichmacher) und nahm bei ihm seine Wohnung. Auch hier schloß er sich zunächst an die Synagoge an, deren Vorsteher Crispus von ihm gewonnen wurde. Die übrigen Juden aber vergalten ihm seine Predigt von Christo nur mit Lästerung und so zog er sich in das Haus eines Heidenchristen Justus zurück. Ein Jahr und sechs Monden verweilte (nach Angabe der Apostelgeschichte) Paulus in Korinth. Doch ist es wahrscheinlich, daß er von da aus auch kleinere Reisen in die Umgegend unternommen hat, deren die Apostelgeschichte nicht erwähnt. Unter dem Statthalter von Achaja, Gallio, erregten die Juden einen Aufstand wider Paulus; allein, da der Statthalter als weltlicher Beamter sich standhaft weigerte, in die Religionsstreitigkeiten sich zu mengen (ein abermaliges Beispiel von der Indifferenz der Heiden!), so richteten sie nichts aus. Später verabschiedete sich Paulus

freiwillig von seinen Korinthern und ging nach Ephesus, dieser durch ihren Dienst der Artemis und durch ihren Welthandel ausgezeichneten Stadt. Doch hielt er sich diesmal hier nicht auf, sondern weil er auf das Osterfest in Jerusalem sein wollte, beschleunigte er seine Reise und kehrte über Cäsarea und Jerusalem nach Antiochien zurück (Apostelg. 18, 22).

Diese zweite von der Apostelgeschichte erwähnte Reise ist die wichtigste des Apostels in Absicht auf den Umfang seiner apostolischen Wirksamkeit und der Gründung neuer Gemeinden. Die dritte Reise, die uns die Apostelgeschichte meldet (Apostelg. 18, 23—21, 15), hatte zunächst den Zweck einer Besuchsreise, indem der Apostel Galatien und Phrygien durchwanderte und die Jünger stärkte. Ob er auch die Gemeinde Kolossä in Phrygien besucht hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln; wie denn überhaupt der Reisebericht der Apostelgeschichte mehrere Lücken läßt, die wir teils durch Vermutung, teils durch anderweitige Winke aus den paulinischen Briefen zu ergänzen haben. Die Apostelgeschichte führt nach jenem Aufenthalt in Galatien und Phrygien den Paulus wieder nach Ephesus, wo unterdessen ein alexandrinischer Jude Apollos das Christentum verkündet hatte, „ein beredter Mann und mächtig in der Schrift." Er scheint indessen doch nur einen unvollständigen Unterricht vom Christentum erlangt und wieder erteilt zu haben; denn als Paulus nach Ephesus kam (zur Zeit, da eben Apollos sich nach Korinth gewendet), da fand er wohl christliche Jünger; aber als er sie fragte: „Habt ihr den Heiligen Geist empfangen?" antworteten sie ihm: „Wir haben nie gehört, ob ein Heiliger Geist sei." Es stellte sich heraus, daß sie nur die Taufe des Johannes empfangen hatten. Erst jetzt empfingen sie die christliche Taufe und durch Handauflegung den Heiligen Geist; mit ihm die Gabe des Zungenredens und der Weissagung. Wir werden auf diese Geistesgaben später zurückkommen.

Drei Monate lang lehrte nun Paulus in der Synagoge von Ephesus. Dann aber zog er sich wegen der Verstockung der Juden in die Schule eines gewissen Tyrannus zurück, wo er noch zwei Jahre verweilte. Von dem guten Erfolg seiner Predigt wird uns erzählt, wie die, welche falsche Verschwörungskünste trieben, weichen mußten, und wie sogar die magischen Bücher, die dergleichen Beschwörungsformeln enthielten, öffentlich verbrannt wurden. „Also mächtig", heißt es, „wuchs das Wort des Herrn und nahm überhand" (Apostelg. 19, 20). Bald darauf unternahm Paulus von Ephesus

aus eine neue Reise, über deren Umfang wir nicht genau unterrichtet sind. „Er nahm sich vor," heißt es, „nach Macedonien und Achaja zu reisen und gen Jerusalem zu wandern, und sprach: Nachdem, wenn ich daselbst gewesen bin, muß ich auch Rom sehen." Einstweilen sandte er den Timotheus und Erastus nach Macedonien, während er selbst eine kleine Weile in Kleinasien verzog. Inzwischen erhob sich in Ephesus selbst eine Gegenbewegung. Bekanntlich war Ephesus der Hauptsitz des Dienstes der Artemis (Diana). Der prachtvolle Tempel, den Herostratus in der Geburtsnacht Alexanders des Großen (355 v. Chr.) niedergebrannt hatte, um sich eine traurige Berühmtheit zu verschaffen, war durch die Gesamtheit der ionischen Städte schöner als zuvor wieder aufgebaut worden und gehörte zu den Wundern der alten Welt. Und so hatten denn auch die Gold- und Silberarbeiter einen schönen Verdienst durch das Verfertigen der kleinen Dianabilder, die an die Verehrer der Gottheit verkauft und auch auf Reisen als Amulett gebraucht wurden. Wurde doch das Bild der Göttin selbst als ein vom Himmel gefallenes betrachtet, das von den frühesten Zeiten an das unveränderte, wahre Bild derselben geblieben sei! Auf einmal stockte nun der Verdienst der Silberarbeiter mit dem gesunkenen Glauben an die alte Gottheit und ihre Wunderkräfte. Daher der Aufruhr, an dessen Spitze sich ein gewisser Demetrius gestellt hatte, und das wütende Geschrei des Pöbels: „Groß ist die Diana der Epheser!" Gerade zur Zeit dieses Aufruhrs finden wir Paulus wieder in Ephesus. Die Jünger ließen ihm nicht zu, daß er sich in den Tumult mischte, in dem bereits einige seiner Gefährten waren ergriffen und gemißhandelt worden. Der Aufruhr ward durch die Klugheit des ephesinischen Kanzlers gestillt. Paulus selbst aber verabschiedete sich und ging wiederum nach Macedonien und Griechenland, wo er drei Monate verweilte. In Philippi schiffte er sich nach Troas ein und kam über Assus, Mitylene, Chios, bei Samos vorbei, nach Milet. Dahin berief er die Ältesten von Ephesus und nahm Abschied von ihnen in einer herzlichen Ansprache; betete mit ihnen und ward unter Thränen und Segenswünschen entlassen (Apostelg. 20, 17—38).

Ohne weitern Aufenthalt steuerte er nun Palästina zu. In Cäsarea verweilte er bei dem Evangelisten und Diakon Philippus, und da war es, wo ein jüdischer Prophet Agabus auf ihn zutrat und ihm durch Zeichen verkündete, daß er zu Jerusalem werde gebunden und in der Heiden Hände überantwortet werden (Apostelg. 21, 10. 11). Vergebens aber suchten ihn seine Gefährten von der Reise nach Jerusalem

abzuhalten. Der treue Jünger erklärte sich bereit, sich nicht nur binden zu lassen, sondern auch zu sterben für den Namen seines Herrn. In Jerusalem fand er zwar gute Aufnahme bei den christlichen Brüdern. Aber bald war der Haß der Juden (und wohl auch der judenchristlichen Eiferer) gegen ihn rege geworden. Er wurde beschuldigt, Heiden in den Tempel eingeführt und diesen entweiht zu haben. Er selbst ward im Tempel ergriffen und unter dem Volkstumulte in das römische Lager (die Hauptwache der Burg) geführt. Schon wollte ihn der Hauptmann geißeln lassen, als Paulus sich auf sein römisches Bürgerrecht berief und daraufhin losgelassen und vor das hohepriesterliche Verhör gestellt wurde. Hier entzweiten sich die Pharisäer und Sadduzäer über ihn wegen der Lehre von der Auferstehung. Eine Anzahl Juden aber legte ein Gelübde ab, weder zu essen, noch zu trinken, bis sie Paulus getötet hätten. Als der römische Hauptmann von diesem Komplott Kunde erhielt, entsandte er ihn unter starker Bedeckung nach Cäsarea an den Statthalter Felix, vor dem er auch mehrere Verhöre bestand. Zwei Jahre vergingen, ohne daß etwas entschieden wurde. Da endlich berief sich Paulus unter dem Nachfolger des Felix, Pontius Festus, auf den römischen Kaiser, als den obersten weltlichen Richter. Nachdem er noch vor Herodes Agrippa II. und dessen Schwester Berenice, die auf Besuch zu Festus gekommen, ein schönes Zeugnis abgelegt und den Agrippa beinahe bewogen hatte, ein Christ zu werden, trat er seine Deportationsreise an. Seine Gefährten, zu denen noch Aristarch von Macedonien sich gesellte, waren auch hier mit ihm. Sie erfreuten sich von seiten des Schiffshauptmanns einer humanen Behandlung. Auf der Fahrt erhob sich ein Sturm, der sie auf die Insel Malta verschlug. Auf einem alexandrinischen Schiffe ward die Reise nach Rom vollendet. Schon in Puteoli fanden Paulus und seine Gefährten christliche Brüder, bei denen sie sieben Tage verweilten. Von den römischen Christen kamen ihm etliche nach Forum Appii und Tres Tabernä entgegen. In Rom selbst wurde Paulus dem römischen Centurio übergeben; unter der Aufsicht eines Soldaten durfte er übrigens frei umhergehen und auch mit seinen Landsleuten und Glaubensgenossen verkehren. Schon drei Tage nach seiner Ankunft berief er daher auch die Vornehmsten der Juden zu sich, um sie über sein Verhältnis zum Judentum ins Klare zu setzen. Die einen glaubten ihm, die andern nicht. Zwei Jahre blieb Paulus in seiner Haft auf eigene Kosten und predigte das Reich Gottes und lehrte von dem Herrn Jesu mit aller Freudigkeit unverboten (vgl. Apostelg. 21—28).

Mit diesen Worten schließt die Apostelgeschichte ihren Bericht. Vergebens sehen wir uns in ihr nach weitern Nachrichten über diesen großen Apostel und seine letzten Schicksale um. War das eben die römische Gefangenschaft, aus der ihn nur der Tod befreite, der Märtyrertod? Oder wurde er, wie schon im Altertum von vielen angenommen wird, wieder freigelassen und wirkte er noch eine Zeitlang als Apostel für das Reich des Herrn in verschiedenen Gegenden, namentlich auch in Spanien, bis er dann in eine zweite Gefangenschaft geriet, auf die sein Todesurteil folgte? Das sind Fragen, die bis auf den heutigen Tag die gelehrtesten Forscher beschäftigt haben und sehr verschieden beantwortet worden sind. So viel ist gewiß (obgleich uns der Tod des Heidenapostels nicht in der Bibel selbst erzählt, wohl aber in nahe Aussicht gestellt wird), daß er seinen Glauben zu Rom mit dem Tode bezeugt hat. Je nachdem man der einen oder der andern Annahme folgt, fällt das Todesjahr des Paulus ins Jahr 64, wo die große Christenverfolgung unter Nero ausbrach, oder wenn man eine zweite Gefangenschaft setzt, ins Jahr 67, jedenfalls noch in die Regierungszeit dieses Kaisers.

Merkwürdig, daß das Leben dieses Apostels weit weniger mit Legenden ausgeschmückt ist, als das eines Petrus, Johannes und anderer, ja das Leben Jesu selbst. Sollte sich dazu weniger Veranlassung gezeigt haben, da die Bibel eben von ihm und seiner Wirksamkeit uns ein viel ausgeführteres, anschaulicheres Bild gibt als von allen übrigen? Einer Sage habe ich schon früher erwähnt, daß Paulus mit Seneca, dem Lehrer Neros, einen Briefwechsel geführt habe. Allein die noch vorhandenen lateinischen Briefe, die dies beweisen sollen, sind von der Art, daß man ihnen das Erdichtete von weitem ansieht.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Persönlichkeit und dem Charakter des Paulus überhaupt und bei seiner eigentümlichen Auffassung des Christentums! Wir haben ihn als einen Schüler Gamaliels bezeichnet, und obgleich er daneben ein Gewerbe trieb, so war er doch ein Gelehrter seiner Zeit und unterschied sich dadurch aufs bestimmteste von den Aposteln, die zu Jesu Lebzeiten von diesem selbst erwählt wurden. Man darf aber die Vorstellungen von der paulinischen Gelehrsamkeit auch nicht zu hoch spannen. Es ist viel davon die Rede gewesen, ob er klassisch gebildet, ob er in der griechischen und römischen Litteratur bewandert war. Man hat dies daraus schließen wollen, daß er in seinen Reden und in seinen Schriften Stellen aus griechischen Dichtern anführt. Allein solche abgerissene Stellen konnten

ihm bekannt sein, ohne daß er die Schriftsteller brauchte studiert zu haben. Sein griechischer Stil deutet nicht auf eine genauere Bekanntschaft mit den Klassikern. So beschränkte sich denn seine Gelehrsamkeit auf die pharisäisch-jüdische Schriftgelehrsamkeit. Darin aber zeigt er sich vollkommen bewandert, und die Art, wie er das alte Testament auslegt, stimmt ganz zu dieser Art von Bildung. Er hat die Schrift des alten Testaments in seiner Gewalt und ebenso versteht er die Kunst der Beweisführung, die Dialektik, wovon er schlagende Beweise in seinen Schriften ablegt. So weit der natürliche Mensch, der Jude Saulus mit seinem Eifer für das Gesetz. Was er aber als Paulus war, das war er, wie er uns selbst bezeugt, weder durch eigenes Talent, noch durch eigenes Studium geworden, das war er geworden durch Gottes Gnade (1. Kor. 15, 10), die sich mächtig an ihm erwiesen, die aus ihm einen ganz andern Menschen gemacht hatte, als er zuvor war, und an der er sich von nun an genügen ließ, weil er wohl fühlte, daß sie in den Schwachen mächtig sei.

Dies führt uns auf seine Bekehrung und die Frucht derselben. Das wunderbare Ereignis selbst irgendwie erklären zu wollen, kann uns nicht einfallen. Wohl aber sehen wir uns aufgefordert, den innern Vorgang in der Seele des Mannes uns so weit zu veranschaulichen, als dies möglich ist. Die Bekehrung macht uns allerdings den Eindruck einer plötzlichen Umwandlung. Noch eben schnaubt derselbe Mann wider die Christen, der in dem gleichen Augenblick besinnungslos zu Boden fällt und, von übernatürlichem Lichte geblendet, sich nach Damaskus muß führen lassen und dort nach wenigen Tagen „als ein auserwähltes Rüstzeug des Herrn" erklärt wird. Allein, was so plötzlich in die Erscheinung trat, das hatte doch seine stille Vorbereitung in der Seele des Apostels gehabt, wenn auch ihm selbst unbewußt. Wer kennt nicht das psychologische Geheimnis, wonach wir gegen das den meisten Haß der Seele aufbieten, was wir schon gleichsam wider unsern Willen angefangen haben, im stillen zu lieben, und was wir eben gewaltsam niederzuhalten uns anstrengen! Wer weiß, ob nicht schon hier und da Regungen in Paulus' Seele vorgegangen, die das ihm stille zuflüsterten, was jene Stimme ihm laut zurief: Saul, was verfolgst du mich? Unstreitig hatte jener standhafte Tod des Stephanus einen mächtigen Eindruck auf ihn gemacht, als er die Kleider des Hingerichteten hütete. Möglicherweise hatte es seinen Grimm nur noch mehr gesteigert; was jedoch dann alles auf dem Wege nach Damaskus in ihm arbeitete, das sagt uns die Geschichte nicht, aber das blieb dem nicht verborgen, der

eben diesen Augenblick erwählte, um es zum Entscheid zu führen. Wie dem aber auch immer sei, so wunderbar die Bekehrung ist (und jede Bekehrung ist ein göttliches Wunder in ihrer Art), so wenig dürfen wir sie uns magisch, d. h. zauberhaft, rein als äußern Vorgang und ohne innere, psychologische Vermittelung denken: „So daß er gegen seinen Willen wäre fortgerissen und umgewandelt worden.“*) Ein Anknüpfungspunkt war in seinem Innern gegeben, der tiefe religiöse Ernst, der nur die entgegengesetzte Richtung erhielt, nachdem die Polarität seines Wesens war verändert worden. Sowenig übrigens die Bekehrung auf eine magische Weise herbeigeführt wurde, ebensowenig war der neue Mensch, der daraus hervorgehen sollte, auf einen Schlag vollendet. Schon die ersten Tage in Damaskus, wo das Augenlicht ihm entzogen war, waren gewiß für den hart Geprüften gesegnete Tage des stillen Nachdenkens, des Gebets, der Einkehr in sich selbst und in Gott. Nehmen wir dann noch dazu den längern Aufenthalt in Arabien, den uns Paulus selbst meldet, so diente auch diese Nachahmung des Wüstenverbleibs eines Mose und Elia (von Jesu selbst nicht einmal zu reden) sicherlich der innern Befestigung und der Vorbereitung auf seinen heiligen und wichtigen Beruf.

Zusammenhängend mit der Frage über die Bekehrung des Paulus ist die über seinen Unterricht im Christentum und über seinen Beruf zum Apostel. Wie seine Bekehrung, so führt er ja auch seine Berufung zum Apostel auf einen Akt der göttlichen Gnade zurück. Er wiederholt es zu verschiedenen Malen, daß er nicht von Menschen erwählt, auch nicht von den übrigen Aposteln sei belehrt worden, sondern daß er seinen Unterricht vom Herrn selbst empfangen habe und auch von ihm und nicht von Menschen zum Apostel sei berufen worden. Er thut dies mit einer solchen Zuversicht, daß wir nicht anders können, als dieser Aussage glauben. Über das Wie erfahren wir freilich nichts. Aber die ganze Lehre und Predigt des Mannes muß uns selbst den Eindruck machen, daß, was er redet, nicht die Frucht mühsamer Kombinationen, noch weniger der bloße Ausdruck dessen sei, was ihm andere mitgeteilt haben, sondern allerdings ein unmittelbares Schauen und Ergreifen der Wahrheit, wie sie ihm von dem Herrn und seinem Geist geoffenbart wurde. Mit dieser unbestrittenen Thatsache muß sich die Geschichte begnügen. — Und nun eben diese Predigt des Paulus

*) Dies letztere muß ich bei aller Anerkennung des Wunderbaren mit Neander festhalten (Gesch. der Apostel I, S. 112), der doch wenigstens „einen Anschließungspunkt im Innern des Apostels“ voraussetzt.

selbst! Welche Kraft und Entschiedenheit! Welches Leben der Überzeugung! Es ist nicht die bloße Verkündigung der geschichtlichen Heilsthatsachen, die uns hier begegnet: alles trägt das Gepräge des Selbsterlebten, des Selbsterfahrenen. Überall stellt sich der Apostel hin als den, an welchem die Gnade Gottes in Christo persönlich gearbeitet, persönlich sich verherrlicht, an welchem sie sich als in dem Schwachen mächtig erwiesen hat! Wenn Johannes diese innern Wirkungen des Christentums in der Seele des Gläubigen hervorhebt, wenn seine Seele gleichsam der klare Spiegel des Lichtes ist, das in die Welt gekommen, alle Menschen zu erleuchten: so gibt uns Paulus nicht nur diesen einfachen Reflex wieder, er führt uns auch hinein in den Kampf der Gegensätze, in den Widerstreit der Gedanken, die sich untereinander anklagen und entschuldigen; an ihm tritt die sündentilgende, die vom Fluch des Gesetzes erlösende, die den Menschen zur wahren Freiheit der Kinder Gottes führende Macht des Evangeliums am bestimmtesten hervor. Die Rechtfertigung des Sünders vor Gott durch den lebendigen Glauben an den Sohn Gottes und sein für uns gebrachtes Opfer, das ist das eigentliche Grundthema der paulinischen Lehre, das das eigentümliche Gepräge derselben.

Man hat die Frage aufgeworfen, ob nicht dieses paulinische Christentum ein anderes sei, als das, welches uns Jesus Christus und seine nächsten Apostel selbst gebracht haben. Die einen haben gesagt, Paulus habe die einfache Lehre Jesu umgewandelt in eine rabbinische Theologie und habe so gewisse dogmatische Vorstellungen in das Christentum eingeführt, die sich zu der einfachen, auf das Praktische gerichteten Lehrart Jesu verhielten wie die Theologie zur Religion überhaupt. Was diese als einen Nachteil des Paulinismus bezeichneten, haben andere als einen Vorteil desselben hervorgehoben, indem sie zu verstehen gaben, erst Paulus habe aus dem Christentum etwas gemacht; er erst habe diese einfache Lehre des Zimmermannssohnes und der galiläischen Fischer in eine höhere Sphäre, in die Sphäre des spekulativen Gedankens gehoben und dadurch ihr ein welthistorisches Interesse gegeben. Allein wenn wir die paulinische Lehre einfach vergleichen mit der Lehre Jesu und mit der Lehre eines Petrus, Johannes und Jakobus, so wird uns die tiefere Übereinstimmung mit den Grundlehren des Evangeliums, wie wir sie schon dort finden, nicht entgehen, und wir werden uns ebensowohl hüten, Paulus auf Kosten der andern zu erheben, als ihn umgekehrt einer Entstellung der christlichen Lehre zu beschuldigen. Er, der nichts anderes wissen wollte, als Jesum Christum

den Gekreuzigten (1. Kor. 2, 2), der keinen andern Grund wollte gelegt wissen, als den, der gelegt ist (1. Kor. 3, 11), und der selbst einen Engel vom Himmel dem ewigen Fluch verfallen erklärte, der ein anderes Evangelium bringen würde, als das Evangelium von Christo, das er zu verkündigen sich bewußt war (Gal. 1, 8), er würde sich ebensowohl den falschen Ruhm verbitten, ein neues und besseres Christentum erfunden, als den Vorwurf, das Evangelium durch die Beimischung seiner Lehrsätze entstellt zu haben. Paulus hat kein anderes Christentum gebracht, als das Christentum Jesu und seiner Apostel. Das wird sich jedem feststellen, der seine Schriften mit Aufmerksamkeit liest und sie mit den Evangelien und den übrigen neutestamentlichen Schriften vergleicht. Wohl aber wird dieses vergleichende Studium uns zugleich zu der Überzeugung führen, daß Paulus das Evangelium allerdings nicht nur als einen von außen überlieferten Stoff weiter verbreitet, sondern daß er es als eine seligmachende Kraft in sich verarbeitet und durch eigenes Nachdenken sowohl als durch Übung und Erfahrung in sein geistiges Eigentum verwandelt habe. In diesem Sinn dürfen wir von einem paulinischen Christentum reden, d. h. von einem Christentum, das sich mit der persönlichen Gemütsanlage des Apostels, mit seiner geistigen Bildung, mit seinen äußern und innern Erfahrungen zu einem Ganzen von Vorstellungen zusammenschloß, wie es, zu einem solchen Ganzen verarbeitet, uns allerdings sonst nirgends begegnet.

Das ist ja eben das Schöne und Große des Christentums, worauf ich schon bei der Stiftung desselben aufmerksam gemacht habe, daß es nicht ein von vornherein abgeschlossenes System, nicht ein Komplex von Dogmen und Sittengeboten ist, den man als einen fertigen Stoff wieder andern überliefern kann, sondern daß es als ein ewig Lebendiges und Flüssiges in jeder Persönlichkeit wieder seine eigene Gestalt gewinnt, in jeder gleichsam eine neue Geschichte durchlebt und so auch wieder von ihr ein Gepräge zurücknimmt, wie es ihr selbst sein ewiges Gepräge aufdrückt. Und nun eine Persönlichkeit, wie die des Apostels Paulus, eine also von Gott erwählte, bereitete, von seinem Geist geführte und erleuchtete Persönlichkeit, hätte sie nur der mechanische Träger und nicht vielmehr ein organischer Durchgangs- und Vermittelungspunkt des Christentums werden sollen? Die große Bedeutung des Apostels als des Heidenapostels, hätte sie wirklich nur darin bestanden, das Christentum dem Raume nach in die Länder der Heiden zu bringen, oder nicht vielmehr auch darin, es den Heiden zugänglich zu machen durch die ganz eigentümliche, auf sie berechnete Art der

Verkündigung? Wenn etwa auch schon gesagt worden ist, Paulus habe das Christentum aus der jüdischen Befangenheit erst herausgehoben und es nach freier, eigner Willkür zur Weltreligion umgesetzt, so wird damit zu viel gesagt; ja es wird der Jünger dann über den Meister erhoben. Aber wenn gesagt wird, Paulus habe bestimmter und energischer als andere Apostel die universelle Bestimmung des Christentums erkannt, betont, ergriffen und demgemäß die Absicht seines göttlichen Meisters selbst in einer ihm eigens angewiesenen Richtung erfüllt, wie kein anderer, so ist das ein Urteil, zu dem die unbefangene Betrachtung seines Lebens und Wirkens uns allerdings berechtigt, ja uns hindrängt. Paulus hat, indem er mit seinem Herrn und Meister und seinen Mitaposteln auf einem Grunde des Heils steht, dennoch wieder seine eigentümliche Stellung, seine eigentümliche Mission, seinen eignen, ihm angehörenden Ideenkreis, und insofern allerdings auch seine Sprache, seine Vorstellungs- und Darstellungsweise, seine Philosophie und Theologie.*) Aber das alles hat er auch, als hätte er es nicht, hat er nicht als das Seine, sondern als das ihm Gegebene, als das ihm Anvertraute und Gewordene. Und so konnte er denn auch von seinen Gemeinden und von seiner Arbeit an ihnen mit einem Bewußtsein reden, das ihm keine Kritik verkümmern darf. Vielmehr wird es die Aufgabe der Geschichte sein, nachdem sie das auserlesene Rüstzeug des Apostels selbst kennen gelernt hat, nun auch über den Kreis seiner Thätigkeit sich eine genauere Ansicht zu verschaffen. Die paulinischen Gemeinden und das Verhältnis des Apostels zu ihnen werden demnach das erste sein, womit wir uns in der nächsten Vorlesung zu beschäftigen haben.

---

*) Daß diese Philosophie und Theologie nach ihrer menschlichen Seite ihren rabbinischen Ursprung nicht verleugnete und daß er „Mauersteine der damaligen jüdischen Schultheologie" zur Aufführung seines Lehrgebäudes mit verwendet habe, soll darum nicht bestritten werden. Aber nur um so wunderbarer tritt uns der großartige Bau entgegen, der hoch über das Judentum hinausstrebt von dem einmal gelegten Grunde aus, um die ganze Heidenwelt unter seiner Kuppel zu sammeln.

Sechste Vorlesung.

Die paulinischen Gemeinden und die Briefe an sie. — Der Brief an die Hebräer. — Die katholischen Briefe. — Die sieben Gemeinden der Apokalypse. — Sagen über Verbreitung des Christentums durch apostolische Männer. — Statistische Rundschau über die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. — Christenverfolgungen im römischen Reich unter Nero. — Die Zerstörung Jerusalems.

Wir sind dem Apostel Paulus auf seinen Reisen gefolgt, ohne jedoch bei den Gemeinden selbst, die er gestiftet, zu verweilen und das persönliche Verhältnis des Apostels zu ihnen genauer zu betrachten. Unsere Aufgabe kann nun freilich nicht sein, die Geschichte jeder dieser Gemeinden ins einzelne zu verfolgen. Die Kirchengeschichte kann nur die Kirche Christi als Gesamtheit ins Auge fassen. Allein wir haben früher gesehen, wie diese Kirche Christi nicht so plötzlich als Kirche in die Welt trat. Erst aus den einzelnen Gemeinden hat sich die Kirche gebildet. Und darum muß für uns das Gemeindeleben der ersten Christen doch wieder das sein, woran wir uns halten, weil sich erst aus ihm das Kirchenleben gebildet hat. Die Quellen, an die wir hier fast ausschließlich gewiesen sind, sind nicht sowohl die Apostelgeschichte, als vielmehr die Briefe, die der Apostel Paulus an diese Gemeinden oder auch an seine Schüler, welche Vorsteher dieser Gemeinden waren, geschrieben hat. Auch diese Briefe können wir jetzt nicht mit dem Auge des Schriftforschers betrachten. So manches von ihrem tiefen Lehrinhalt müssen wir beiseite lassen und nur das aus ihnen herausheben, was auf das Gemeindeverhältnis Licht wirft und die Physiognomie dieser Gemeinden erkennen läßt. Wir besitzen bekanntlich dreizehn Briefe des Apostels in unserm Bibelbuche (Kanon), wenn wir nämlich den Brief an die Hebräer nicht mitzählen, der auch nicht unter seinem Namen erscheint. Diese dreizehn Briefe sind uns

aber nicht nach der Zeitfolge mitgeteilt, und es ist daher notwendig, daß wir sie geschichtlich in ihre Zeit einreihen, wenn wir sie ganz verstehen wollen. Soweit nun unsere Kunde reicht, sind sie nach folgender Ordnung entstanden: zuerst die beiden Briefe an die Thessalonicher von dem ersten Aufenthalt in Korinth aus geschrieben; sodann von Ephesus aus der Brief an die Galater und der erste Brief an die Korinther; demnächst von Macedonien aus der zweite Brief an die Korinther und dann von einem spätern Aufenthalt in Korinth aus der Brief an die Christen zu Rom. Die übrigen Briefe, mit Ausnahme des ersten Briefs an den Timotheus und an Titus, sind alle, wie ihr Inhalt zeigt, aus der Gefangenschaft geschrieben: so der Brief an die Epheser, an die Philipper, an die Kolosser, an Philemon und der zweite Brief an den Timotheus. Ob die ersteren aus einer frühern, der zweite Brief an den Timotheus aber aus einer spätern Gefangenschaft, das lassen wir hier dahingestellt, da es für unsern Zweck von keinem weitern Belang ist. Uns gilt es hauptsächlich, uns ein Bild zu verschaffen von dem Zustande jener Gemeinden und dem Verhältnis des Apostels zu ihnen. Und da werden wir finden, daß diese Zustände bei aller Einheit des Bekenntnisses sehr verschieden waren, und daß auch der Ton der Briefe nach dieser Verschiedenheit sich richtet.

So sehen wir aus den beiden Briefen an die Thessalonicher, daß in jener Gemeinde viele Gemüter beunruhigt waren wegen der zu erwartenden Zukunft des Herrn, und Paulus sah sich genötigt, hierüber die nötigen Belehrungen zu geben und die Gemeinde ebensowohl vor Vorwitz und Müßiggang, als vor Trostlosigkeit zu warnen. Aus dem Brief an die Galater entnehmen wir, wie es jüdischen Irrlehrern gelungen war, die noch junge und unbefestigte Gemeinde wieder unter das Joch der jüdischen Satzungen gefangen zu nehmen und wie der Apostel alles aufwandte, sie wieder zur rechten Freiheit in Christo zurückzuführen. Daß er dabei selbst des Petrus nicht schonte, der aus Menschenfurcht seine bessere Überzeugung unterdrückte, ist nur ein Beweis seiner Freimütigkeit und Unabhängigkeit; zugleich ein Beweis davon, daß die Apostel, auch nach Empfang des Heiligen Geistes am Pfingstfeste, nicht über alle Schwankungen des Glaubens erhaben waren. Aber unter allen Gemeinden, an die wir Briefe der Apostel haben, erhalten wir von keiner ein so anschauliches und in Einzelheiten gegliedertes Bild, als von der Gemeinde zu Korinth. Da sehen wir, wie diese Gemeinde schon frühzeitig in Parteiungen zerfallen war, indem die einen sich an Paulus, die andern an Kephas (Petrus), wieder andere

an Apollos anschlossen, und eine vierte Partei sich zusammenthat, die sich die Christuspartei nannte. Und wie sehr hatte der Apostel zu kämpfen gegen diesen Parteigeist, indem er darauf hinwies, daß Christus nicht geteilt und daß auch ihrer keiner auf Paulus oder Apollos getauft sei. Wie demütig redet er da von seiner Arbeit und doch wie entschieden von seiner Stellung zu den übrigen Lehrern. Wir erfahren ferner, daß der sittliche Zustand der korinthischen Gemeinde keineswegs ein musterhafter war, wie man sich ihn wohl bei einer christlichen Gemeinde der Urzeit denken möchte. Wir hören von Ausschweifungen, „wie sie selbst bei den Heiden nicht vorkommen" (1. Kor. 5, 1), von ärgerlichen Prozessen, von Absonderung der Reichen bei den gemeinschaftlichen Liebesmahlen und von Entweihung des heiligen Mahles selbst. Dabei thun wir aber auch Blicke in die gottesdienstlichen Einrichtungen der Gemeinde, wir werden bekannt mit ihrer Art zu beten, zu weissagen; es treten uns merkwürdige Äußerungen der Geistesgaben entgegen in dem sogenannten Zungenreden, das einen gehobenen Seelenzustand voraussetzte, von dem wir uns kaum einen richtigen Begriff machen können, und in der Weissagung, die mehr in einer verständigen Schriftauslegung bestanden zu haben scheint, wie sie auch noch unsere Kirche bedarf. Überall sehen wir da den Apostel belehrend, zurechtleitend eingreifen. Wir begegnen schon den Anfängen einer christlichen Kirchenzucht und einer Verbindung der Gemeinden untereinander durch Reisen, durch Sendbriefe, durch Beitreibung von Liebessteuern. Und auch von den persönlichen Schicksalen des Apostels, von den Gefahren, die er um des Evangeliums willen ausgestanden, bietet der zweite Brief an die Korinther uns manche Ergänzung zu dem, was die Apostelgeschichte erzählt. Wir erfahren da, wie er unter anderm mit den Tieren gekämpft, wie er auf dem Meere Schiffbruch gelitten u. a. m. Wie in der Gemeinde von Thessalonich, so waren auch in der von Korinth Streitigkeiten, Zweifel und Zerwürfnisse entstanden über die letzten Dinge, namentlich über die Auferstehung der Toten. Da entwickelt denn Paulus in großartigen Zügen seine Ansichten hierüber, die er nicht als persönliche Ansichten, sondern als Offenbarung mitteilt. Wie geistig und erhaben behandelt er seinen Gegenstand! Wie großartig erscheint der Zusammenhang zwischen Christus dem Auferstandenen und der Gemeinde, von der er das Haupt und der Erstling ist; wie ferne von allem krassen Materialismus seine Ideen über den einstigen Auferstehungsleib! — Den innersten Kern seiner Theologie aber, die Lehre von der Rechtfertigung, sehen wir ihn

entwickeln in seinem Brief an die römischen Christen. Er hatte diesen Brief, wie schon bemerkt, von Korinth aus geschrieben, noch ehe er persönlich mit der Gemeinde zu Rom bekannt war.

Wie sich die Gemeinde in Rom gebildet, läßt sich nicht in Namen und Zahlen angeben. Es ist schon früher erwähnt worden, daß die Sage den Apostel Petrus dahin kommen läßt; aber selbst wenn man auch diese Sage nicht als grundlos verwirft, so ist man doch keineswegs berechtigt, Petrus ohne weiteres als den Stifter der Gemeinde von Rom zu bezeichnen. Wohl aber wissen wir, daß seit Pompejus Juden in Rom wohnten; auch auf dem ersten christlichen Pfingstfeste waren Juden und Judengenossen aus Rom gegenwärtig und konnten die ersten christlichen Eindrücke mit nach Hause genommen haben. Auch der Bewegung unter Claudius und der Vertreibung der Juden aus Rom haben wir erwähnt. Aquila und Priscilla gehörten zu jenen Vertriebenen, kehrten aber bald, und zwar als Christen, wieder dahin zurück. Wir haben uns diese erste christliche Gemeinde in Rom nicht als sehr bedeutend zu denken in weltlichem Sinne (Vornehme und Reiche gehörten nicht zu ihr); doch mußte sie in den Augen des Apostels bedeutend genug sein, um ihn zur Abfassung eines so inhaltreichen Briefes an sie zu bewegen. Sie scheint aus Juden- und Heidenchristen bestanden zu haben; denn Paulus nimmt in seinem Brief auf beide Rücksicht, indem er zeigt, wie weder Juden noch Heiden einen rechtmäßigen Anspruch haben auf die Gnade Gottes, sondern wie Gott alles beschlossen unter den Unglauben, damit er sich aller erbarme; und so vergleicht er denn die Heiden dem wilden Ölbaum, dem die edleren Zweige des Judentums aufgepfropft worden: ein kirchenhistorisches Bild, das uns immer vor Augen stehen sollte, wenn wir die Verhältnisse des Judentums zum Heidentum und beider zum Christentum richtig beurteilen wollen.

Nun die Gemeinden, an die (ihre Echtheit vorausgesetzt) Paulus aus der Gefangenschaft schrieb. Da ist zunächst Kolossä in Phrygien wichtig. Hier hatte eine eigentümliche Irrlehre überhand genommen. Die Phrygier waren von jeher empfänglich für extravagante Religionsvorstellungen und Religionsübungen. Schon in der heidnischen Zeit hatte dort der Dienst der Göttermutter (Cybele) zu schwärmerischem Unwesen geführt. Und so scheinen auch jetzt unter dem Namen der Philosophie allerlei unfruchtbare Spekulationen über die Natur der Engel und dergleichen an die Stelle des einfachen Christentums getreten zu sein, verbunden mit selbsterwählten Kasteiungen in Absicht auf Speise

und Trank („rühre nicht an, noch koste, noch taste an" Kol. 2, 21), oder auf bestimmte Feiertage, Neumonde und Sabbate. Daher warnt der Apostel: „Lasset euch niemand das Ziel verrücken, der nach eigner Wahl einhergehet in Demut und Geistlichkeit der Engel, des er nie keines gesehen hat, und ist ohne Sache aufgeblasen in seinem fleischlichen Sinn" (Kol. 2, 18 ff.). Um so mehr weist er sie auf Christum als das Haupt der Gemeinde, als den, in welchem allein alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen liegen. In diesem Kolossä lebte auch jener Christ Philemon, an den wir einen kleinen Brief des Apostels haben, der uns zeigt, in welch innigem, freundschaftlichem Verhältnis Paulus zu diesem Manne stand, den erst die spätere Sage zum Bischof von Kolossä gemacht hat. Bald nach Empfang dieses Briefes traf übrigens die Stadt Kolossä ein trauriges Schicksal: sie wurde im fünften Regierungsjahr des Nero (62) durch ein Erdbeben verschüttet.

Von den verschiedenen Gemeinden scheint dem Apostel keine so sehr am Herzen gelegen zu haben, als die Gemeinde zu Philippi in Macedonien. Er nennt sie (wie übrigens auch die Gemeinde zu Thessalonich, 1. Thess. 2, 19) seine Freude, seine Krone (Phil. 4, 1). Er rechnet es ihr zum Vorzug an, daß er von ihr Liebesgaben empfängt (Phil. 4, 15), und rühmt es an ihren Gliedern, daß sie ihm allezeit gehorsam gewesen. Gleichwohl scheinen auch hier falsche Apostel Eingang gefunden zu haben, vor denen Paulus in starken Ausdrücken (Phil. 3, 2) zu warnen für nötig fand. Weniger persönliche Beziehungen treten dagegen in dem Brief an die Epheser hervor, der seinem Inhalte nach manches mit dem Brief an die Kolosser gemein hat. Man hat sich dies auf verschiedene Weise erklärt. Die einen haben den Brief an die Epheser als ein Kreisschreiben an sämtliche kleinasiatische Gemeinden betrachtet, andere haben ihn für ein und denselben Brief gehalten mit dem im Brief an die Kolosser (4, 16) erwähnten Brief an die Laodicener. Noch andere haben ihn dem Apostel Paulus abgesprochen und für eine bloße Überarbeitung des Briefes an die Kolosser gehalten, von der Hand eines paulinischen Schülers. Wie dem auch immer sei, so viel wissen wir, daß Paulus gerade zu der ephesinischen Gemeinde in einem engern Verhältnis stand, daß er sich sogar längere Zeit (zwei Jahre) bei ihr aufhielt und noch auf seiner Heimreise sich von ihren Ältesten in Milet verabschiedete. Bei seinem Abgange hatte Paulus seinen Schüler Timotheus daselbst gelassen, an den auch die beiden Hirtenbriefe im neuen Testament gerichtet sind. Auch den Tychicus ordnete er dahin ab (Eph. 6, 21). So ward durch die paulinische Thätigkeit, verbunden

mit der glücklichen Lage der Stadt, Ephesus der Mittelpunkt des Christentums in Kleinasien; und wenn dann später nach dem Tode des Paulus der greise Johannes seine letzten Tage daselbst zubrachte, wie die Überlieferung es meldet*), so mußte das Ansehen dieser beiden großen Apostel zusammenwirken, um dieser Metropole eine geschichtliche Bedeutung zu geben, die der von Jerusalem und Antiochien gleichkam.

Aus dem Brief an Titus lernen wir endlich auch noch die Verhältnisse der kretensischen Gemeinden kennen. Die Apostelgeschichte bringt zwar Paulus mit der Insel Kreta (dem heutigen Kandia) nur in flüchtige Berührung (Apostelg. 27, 7), den Titus nennt sie uns gar nicht; doch wäre möglich, daß Paulus schon früher von Korinth oder Ephesus aus einen Besuch daselbst gemacht und die Gemeinde gestiftet haben könnte, wenn wir nicht einen spätern Zeitraum, unter Voraussetzung einer zweiten Gefangenschaft Pauli, dafür in Anspruch nehmen dürfen. Aus dem Briefe an Titus sehen wir, daß dieser schon auf des Apostels Geheiß eine gewisse Gemeindeorganisation auf der Insel einführte, indem er von Stadt zu Stadt Älteste verordnete. Auch da fehlte es nicht an Kampf mit allerlei Widersachern und mit solchen, die Fabeln und Menschengebote an die Stelle der Wahrheit zu setzen sich bemühten, so daß Paulus sich veranlaßt sah, an den Spruch eines griechischen Dichters zu erinnern, der die Kreter Lügner, böse Tiere und faule Bäuche nennt.

So weit über die Gemeinden, an welche Paulus Briefe gerichtet hat. Es fragt sich nun allerdings (selbst wenn wir die kritischen Probleme über die dem Apostel abgesprochenen Briefe hier ganz beiseite lassen): besitzen wir alle Briefe des Paulus? Diese Frage muß aus den eigenen Briefen des Apostels verneint werden; denn im Brief an die Kolosser beruft sich Paulus auf einen Brief an die Laodicener (Kol. 4, 16), den wir nicht mehr haben, es wäre denn, daß der Brief an die Epheser seine Stelle verträte. Ebenso ist nicht unwahrscheinlich, daß er auch an die Korinther einen frühern Brief geschrieben hat, der nicht mehr vorhanden ist (1. Kor. 5, 9). Verhalte es sich jedoch damit auf die eine oder andere Weise, so ergibt sich doch bereits aus diesen Briefen, soweit sie uns erhalten worden, wenn auch nicht ein vollständiges, doch ein annäherndes Bild von dem Zustande der Gemeinden im apostolischen Zeitalter. Nun aber sind uns außer den paulinischen noch andere Briefe apostolischer Männer in unserm

---

*) Vgl. oben Vorl. 4, S. 63.

Bibelkanon aufbewahrt, aus denen sich noch einige weitere Züge zur Vervollständigung des Bildes der ersten Kirche entnehmen lassen. Der Brief an die Hebräer, über dessen Abfassung von alters her die Meinungen geteilt waren, indem die einen ihn dem Apostel Paulus zuschrieben, andere einem seiner Schüler oder Gehilfen (man hat auf Lukas, auf Barnabas, auf Apollos geraten), muß zu einer Zeit an die Judenchristen in Jerusalem geschrieben worden sein, als die Apostel bereits daselbst teils ausgestorben waren, teils ihre Sitze verlassen hatten (vgl. Hebr. 2, 3). Er zeigt, wie die alte Religionsverfassung, die in dem Tempeldienst ihren Mittelpunkt hatte, nunmehr ihre Bedeutung verloren habe und wie das, was nur als Vorbild und Schatten gedient, in Christo erfüllt sei. Es deutet der Brief ferner auf eine Zeit, da der Gemeinde die schwersten Prüfungen und Verfolgungen noch bevorstanden, und deshalb sucht er ihr Mut und Glauben einzuflößen, indem er sie aufschauen lehrt auf den, der allenthalben versucht ward, auf den Anfänger und Vollender des Glaubens, Christum (Hebr. 12). Auf eben solche drangvolle Zeiten weisen auch die Briefe hin, die wir unter dem Namen der katholischen Briefe besitzen. So ist der erste Brief des Petrus gerichtet an die Christen in Pontus, Galatien, Kappadocien, Asien und Bithynien, der des Jakobus an die hin und her zerstreuten Gemeinden (die Christen in der Diaspora). Auch in diesen Briefen, sowie in dem zweiten Brief Petri und dem Brief Judä*) wird vielfach geklagt teils über Mißbräuche in den Gemeinden selbst, teils über Irrlehrer, Betrüger und Verführer aller Art. Was die innern Mißbräuche betrifft, so sehen wir aus dem Brief Jakobi, daß die Reichen und Angesehenen in den Versammlungen schon jetzt anfingen, sich über die ärmeren Brüder zu erheben und von ihren weichen und guten Sitzen herab auf sie herunterblickten (Jak. 2, 2 ff.), daß auch viel leeres und faules Geschwätz die Gemüter bethörte, daher die Warnung, daß nicht jeder sich unterwinde, Lehrer zu sein, und daß man die Zunge möge im Zaum halten (Jak. 2, 26; vgl. Kap. 3). Auch geht aus dem dogmatischen Teile des Briefes hervor, daß die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben gröblich mißverstanden wurde, so daß es nötig schien, diesem Mißverstand gegenüber die guten Werke wieder einzuschärfen, ohne die der Glaube tot ist (Jak. 2, 14 ff.).

Endlich haben wir noch in dem letzten Buch der Bibel, in der

*) Über die Stellung dieser Briefe zum Kanon vgl. unten Vorl. 18.

Offenbarung Johannis, sieben merkwürdige Sendschreiben an sieben Gemeinden der Christenheit, unter denen wir einige schon genannt haben. Nur mit kurzen, aber charakteristischen Zügen wird uns hier die Physiognomie dieser Gemeinden gezeichnet und ihr Gutes wie ihr Schlimmes hervorgehoben. Es sind die Gemeinden zu Ephesus, zu Smyrna, zu Pergamus, zu Thyatira, zu Sardes, zu Philadelphia und zu Laodicea. An der Gemeinde zu Ephesus wird gerühmt ihre Arbeit und Geduld, aber getadelt, daß sie die erste Liebe verlassen habe. Sie soll gedenken, wovon sie gefallen, und Buße thun (Offenb. 2, 1—7). Auch an Smyrna wird die in Trübsal bewiesene Geduld hervorgehoben; sie wird ermuntert, getreu zu bleiben bis in den Tod, damit sie die Krone des Lebens empfange (V. 8—11). Ein ähnliches Lob ergeht an Pergamus; doch wird sie vor dem Einfluß gewisser Irrlehrer gewarnt (V. 11—18), ebenso Thyatira, Sardes, Philadelphia (2, 18; 3, 13). Am schärfsten wird an der Gemeinde zu Laodicea ihre Lauheit und Sicherheit gerügt: „Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt noch warm bist. Ach, daß du kalt oder warm wärest; weil du aber lau bist und weder kalt noch warm, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde. Du sprichst: ich bin reich und habe gar satt und bedarf nichts, und weißt nicht, daß du bist jämmerlich und arm und blind und bloß. Ich rate dir, daß du Gold von mir kaufest, das mit Feuer durchläutert ist, daß du reich werdest und weiße Kleider anziehest und salbest deine Augen mit Augensalbe, daß du sehen mögest. Welche ich lieb habe, die strafe und züchtige ich. So sei nun fleißig und thue Buße. Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an. So jemand meine Stimme hören wird und die Thür aufthun, zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten und er mit mir. Wer überwindet, dem will ich geben mit mir auf meinem Stuhl zu sitzen, wie ich überwunden habe und bin gesessen mit meinem Vater auf seinem Stuhl." (Offenb. 3, 14—21.)

Mit diesen feierlichen Worten, wie sie der Seher als Worte des Geistes an die Gemeinden vernahm, schließen wir unsre Betrachtung über die Gemeinden des neutestamentlichen Bereiches. Wir schauen noch einmal auf zu diesen Leuchttürmen, zu diesen Feuersäulen des christlichen Geistes, von denen eben dieser Geist seine Lichtstrahlen aussandte in die umherliegende Nacht des Heidentums. Denn wie es dem Schiffer geht, wenn er den Hafen verläßt, das Ufer mehr und mehr aus den Augen verliert und auf der offenen See sich nach Richtpunkten umsehen muß, soweit eben seine Hilfsmittel reichen: so ergeht

es dem Kirchenhistoriker, wenn er die Urkunden der neutestamentlichen Offenbarung hinter sich hat und nun über die weitere Ausbreitung des Christentums auf dem Erdball Rechenschaft geben soll.

Eine Missionsgeschichte der ersten Zeit gibt es für uns nicht. Die paulinischen Reisen sind die einzige zusammenhängende Berichterstattung über die Verbreitung des Christentums in der ersten Zeit. Alles, was wir sonst noch haben, verliert sich teils in das Dunkel der Sage, teils beschränkt es sich auf vereinzelte Spuren, denen wir wohl nachgehen können, ohne daß es uns aber vergönnt wäre, den Weg nachzuweisen, den das Christentum nach den verschiedenen Gegenden unserer Erde genommen hat. Wir erinnern uns, daß die Sage jedem der Zwölfe sein eigenes Missionsgebiet angewiesen hat. Aber wer auf diese Sagen bauen wollte, der würde sich in das Reich der Abenteuer verlieren; denn nun müßte er auch das noch mit in den Kauf nehmen, was von den angeblichen Schülern des Apostels, was von einem Eucharius, Valerius und Maternus als Schülern des Petrus, von einem heiligen Crescens als Schüler des Paulus erzählt wird, die nach der Legende schon im ersten Jahrhundert das Christentum in unsere Gegenden würden gebracht haben. Die Eitelkeit gewisser Kirchen und Bischofssitze hat sich in solchen Sagen gefallen, um sich den Ruhm des Altertums bei der unwissenden Menge zu sichern. Aber auch gewisse Äußerungen der frühern Kirchenväter (z. B. Irenäus und Tertullian), aus denen eine schon sehr weite Verbreitung des Christentums im zweiten Jahrhundert hervorzugehen scheint, dürfen wir nicht gar zu wörtlich nehmen, da sie offenbar von rhetorischer Übertreibung nicht immer freizusprechen sind und uns auch solche Völker als christliche nennen, von denen sie selbst nur ungenaue Vorstellungen hatten.

Gehen wir also mit Vorsicht den Spuren nach, so treffen wir zunächst auf eine alte, nicht alles Grundes der Wahrscheinlichkeit ermangelnde Sage, daß Johannes Markus, der frühere Begleiter des Paulus und Barnabas, das Christentum in Alexandrien verkündet habe; indessen läßt sich auch ohne diese Annahme sehr wohl erklären, daß in jene wichtige Stadt Ägyptens, in der viele Juden wohnten, frühzeitig auch die Kunde vom Christentum Eingang erhielt. War doch sogar Apollos, der Mitarbeiter des Paulus, ein alexandrinisch gebildeter Jude. Das Christentum in Alexandrien mußte bald eine eigentümliche Richtung und Färbung annehmen bei der dort herrschenden hellenischen Bildung und bei dem Hange zu philosophischer Spekulation. Wir werden dort später eine blühende Schule der Christen

finden, aus der große Kirchenlichter hervorgegangen sind. Auch weiter nach Oberägypten hin verbreitete sich das Christentum im zweiten Jahrhundert. Ein Lehrer der alexandrinischen Schule, Pantänus, soll im Morgenlande bis nach Indien hin die Lehre des Heils getragen haben; doch ist nicht zu vergessen, daß der Name „Indien" von den alten Schriftstellern sehr unbestimmt gebraucht wird. Nach Äthiopien könnte jener von Philippus bekehrte Beamte, wie schon früher bemerkt, die erste Kunde von Christo gebracht haben. Was Paulus selbst bei seinem Aufenthalt in Arabien für die Verbreitung des Christentums gethan, wird uns nicht gesagt. Er scheint die Zeit mehr zu stiller Vorbereitung benutzt zu haben. Doch kam gewiß frühzeitig von Syrien aus das Christentum dahin, und im dritten Jahrhundert finden wir arabische Gemeinden mit Bischöfen, wie z. B. die Gemeinde von Bostra. In Mesopotamien erscheint nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts der christliche Fürst Abgarus Bar Manu, ein Nachkomme jenes Abgarus, der an Christus den früher erwähnten Brief soll geschrieben haben. Ist auch der Briefwechsel fabelhaft, so ist dagegen Thatsache, daß im zweiten Jahrhundert das Christentum in Edessa blühte, und von da aus mag es sich dann weiter nach Armenien, nach Persien verbreitet haben; doch freilich nur unvollkommen, so daß es sich leicht mit der parsischen Religion vermischte, eine Mischung, aus der wir später den Manichäismus werden hervorgehen sehen. Frühzeitig muß auch von Rom aus die Kunde des Evangeliums nach dem prokonsularischen Afrika gekommen sein. Im zweiten Jahrhundert finden wir diese nordafrikanische Kirche mit ihrem Sitze zu Karthago schon fest gegründet. Aus ihr werden wir scharf markierte Charaktere, wie einen Tertullian und Cyprian, hervortreten sehen. Auch längs der Nordküste in der Cyrenaica und Tripolitana war das Christentum zerstreut. Von Kleinasien aus sehen wir es nach Gallien übersiedeln. Denn wenn wir auch von der Sage absehen, die bald den Dionys vom Areopag, bald einen Schüler des Petrus, Crescens, zum Apostel der Gallier macht, so finden wir doch thatsächlich im zweiten Jahrhundert blühende Gemeinden an den Ufern der Rhone, zu Lugdunum (Lyon) und Vienne. Daß die Legende das Christentum durch Jakobus den Ältern nach Spanien bringen läßt, haben wir früher erwähnt. Wir mußten diese Sage als reine Dichtung abweisen. Dagegen ist schon ernster die Frage, ob Paulus daselbst gewesen. Daß er sich vorgenommen, dahin zu gehen, erhellt aus seinen Briefen (Röm. 16, 24. 28); aber ob er je dazu gekommen, diesen Vorsatz auszuführen, bleibt um so fraglicher.

Wir haben darüber nur noch eine Notiz in einem Brief des römischen Clemens (aus dem Ende des ersten Jahrhunderts) an die Gemeinde zu Korinth, wo von Paulus gesagt wird, er sei mit der Verkündigung des Evangeliums bis an die Grenze des Westens vorgedrungen. Das hat man nun schon in den alten Zeiten von Spanien verstanden, von den sogenannten Säulen des Herkules. Und eben dieser Annahme zu Gunsten hat man sich auch jene früher erwähnte zweite Gefangenschaft des Paulus gefallen lassen, damit Zeit zu dieser Reise gewonnen würde. Andere haben dagegen jene Worte des Clemens anders gefaßt: nicht von der westlichen Grenze Europas, sondern von dem weitesten Ende der paulinischen Reisen nach dem Westen zu, mithin von Rom selbst, was mit dem Bericht der Apostelgeschichte vollkommen übereinstimmt. Die englische Hochkirche hat sogar die Stelle auf England (Britannien) bezogen, um ihren apostolischen Ursprung damit zu begründen. Wie früh jedoch das Christentum nach Britannien gekommen, ist schwer zu bestimmen. Am einfachsten ist die Annahme, daß es an die dortigen Küsten von Kleinasien aus eingewandert ist. Fragen wir endlich nach den Spuren des Christentums in unsern nächsten Umgebungen, so kommt freilich auch hier die gefällige Sage mit ihren heiligen Namen zu Hilfe. Allein die Geschichte weiß von einer Verbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten in unsern Gegenden nichts oder wenigstens nichts Sicheres. Die ersten Spuren eines germanischen Christentums finden wir auf dem linken Rheinufer (Germania cisrhenana). Auch mag von den Ufern des Rhodanus her das Wort vom Kreuze frühzeitig in die Alpenthäler der Schweiz, ebenso von Italien nach Rhätien eingedrungen sein, ohne daß wir jedoch im stande wären, schon in dieser Zeit uns ein näheres Bild des helvetischen Christentums zu entwerfen.

Fassen wir das bisherige zusammen, so zerfällt die alte Kirche im ganzen in zwei große Hälften, in die morgen- und in die abendländische Kirche. Zur erstern rechnen wir, außer Syrien und Palästina, Kleinasien, Macedonien, Griechenland, Ägypten und was dann noch weiterhin in den Orient sich hinein erstreckt; zur letztern Italien, Nordafrika, Gallien und als die letzten (zum Teil unsichern) Ausläufer Spanien und Britannien. Die Halt- und Stützpunkte sind zu suchen in Jerusalem und Cäsarea, in Antiochien, in Ephesus, in Alexandrien, in Rom, in Karthago; alle umschlungen von dem römischen Reichsverbande. Und so hängen denn auch die äußern Schicksale dieser Gemeinden von der wechselnden Stimmung der römischen

Regierung ab, sowohl der Kaiser, als ihrer Beamten in den Provinzen. Anfänglich kümmerte sich die Regierung wenig um sie. Ich erinnere daran, wie Gallio in Korinth die Klage der Juden über Paulus und seine Gefährten als eine nicht in sein Ressort fallende Klage zurückwies. Man betrachtete, wie schon bemerkt, die Christen als jüdische Sekte, und dieselbe Verachtung, die gegen die Juden im Schwange war, traf auch sie. Gelegentlich konnte aber diese Verachtung in Haß umschlagen, der sich dann um so ungehinderter Luft machte. Davon haben wir das erste schauderhafte Beispiel unter dem römischen Kaiser Nero. Auch er ließ in den ersten Jahren seiner Regierung die Christen gewähren; wie er denn überhaupt erst später seine wilde, mit Wollust gepaarte Grausamkeit in ihrer ganzen Scheußlichkeit hervortreten ließ. Nachdem er bereits seinen Halbbruder Britannikus und seine Mutter Agrippina aus dem Weg geräumt hatte, denen bald noch andere Opfer, wie die seiner Lehrer Burrhus und Seneca folgten, geriet er im Jahr 64 auf den Einfall, einen großen Teil der Stadt Rom den Flammen preiszugeben, wie die einen sagen, um sich an dem großartigen Schauspiele zu weiden (es sollte seiner wilden Phantasie den Brand Trojas vergegenwärtigen, wozu er die Gesänge der Ilias deklamierte); nach andern geschah es, um auf der Brandstätte neue Bauten, namentlich einen prachtvollen Kaiserpalast aufzuführen. Sechs Tage und sieben Nächte dauerte der verheerende Brand, wobei die schönsten Denkmäler der Kunst zu Grunde gingen. Nicht zufrieden mit dieser Schandthat, schob Nero die Schuld derselben auf die Christen, auf diese „abergläubische und verderbliche Sekte", wie sie von den damaligen Geschichtschreibern bezeichnet wird. Mit der ausgesuchtesten Grausamkeit wurden dieselben hingerichtet, teils ans Kreuz geschlagen, teils in die Häute wilder Tiere eingenäht und die Hunde auf sie gehetzt, teils in Pechsäcke gestoßen und so verbrannt, um als Fackeln in den Gärten des Kaisers zu leuchten. So verhaßt auch die Christen im ganzen beim römischen Volke waren, so erregte dieses Verfahren doch Mitleiden mit ihnen, weil, wie Tacitus sagt, sie nicht dem gemeinen Wohl, sondern nur der Wut eines einzelnen geopfert wurden.*) Die Zahl der Opfer wird uns nicht genannt. Ebensowenig ist sicher, wie weit die Verfolgung sich auch über Rom hinaus erstreckt und wie lange sie gedauert habe. Daß Petrus und Paulus in ihr das Leben ließen, beruht,

*) Tac. Annal. XV, 44: . . . . tamquam non utilitate publica, sed in saevitiam unius absumerentur.

wie früher gesagt, auf alten, jedoch von der Kritik mehrfach beanstandeten Zeugnissen. Noch zeigt man in Rom die Stätte ihrer Hinrichtung, und ihrer Grabstätte daselbst erwähnt schon das Altertum.*) Der Eindruck der Verfolgung war so schrecklich bei den Christen, daß sie auch nach Neros Tode, der im Jahr 68 erfolgte, nicht an denselben glauben wollten, sondern annahmen, er werde wiederkommen als der Antichrist. Besonders werden auch gewisse Stellen der Apokalypse auf ihn bezogen.

Unter den schnell sich ablösenden Nachfolgern Neros, Galba, Otho, Vitellius, genossen die Christen Ruhe. Dagegen brach unter Vespasian der jüdische Krieg aus, dessen Folge die Zerstörung Jerusalems unter Titus war. Die Geschichte dieses Krieges und namentlich der Belagerung Jerusalems gehört zunächst nicht in die christliche Kirchengeschichte. Streng genommen hätten wir davon nur das zu berühren, was die Schicksale der Christen daselbst betrifft. Indessen steht die ganze Begebenheit doch wieder so sehr im Zusammenhange mit den Weissagungen des Herrn über diese Stadt, sowie mit all den auch den Christen heiligen Erinnerungen, die an diese Stadt Gottes sich knüpfen, daß ein kurzes Verweilen bei den Hauptszenen des Krieges sich wohl rechtfertigen läßt.

Der Hang zu Empörungen im jüdischen Volke hatte schon wenige Jahre nach Christi Geburt unter jenem Judas von Gamala und dann unter Theudas sich Luft gemacht, und eben dieser unglückselige Hang dauerte auch nach dem Tode Jesu fort. Vergebens hatten seine Augen über Jerusalem geweint; vergebens hatte er die denkwürdigen Worte gesprochen: „Jerusalem, Jerusalem, die du tötest die Propheten und steinigst die zu dir gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel, und ihr habt nicht gewollt." (Matth. 23, 37.) „Wenn du es wüßtest, so würdest du auch bedenken zu dieser deiner Zeit, was zu deinem Frieden dienet; aber nun ist's vor deinen Augen verborgen." (Luk. 19, 42.) Nur zu bald ging in Erfüllung das Wort, „daß die Feinde werden kommen, eine Wagenburg zu schlagen um die Stadt, sie zu belagern und an allen Orten zu ängsten, sie zu schleifen und keinen Stein auf dem andern zu lassen". (Luk. 19, 43. 44; Matth. 24, 2 ff.)

Es waren besonders die Bedrückungen des römischen Statthalters Gessius Florus, welche die Juden dahin trieben, daß sie schon im

---

*) Euseb, Kirchengesch. II, 25.

zwölften Jahre der Regierung Neros, also im sechsundsechzigsten der christlichen Zeitrechnung, die Waffen ergriffen und unter der Anführung eines gewissen Manahem die Burg Antonia erstürmten und die römische Besatzung daselbst töteten. Ein gleiches Schicksal traf auch noch die Besatzung anderer Burgen der Stadt. Dagegen fielen die heidnischen Einwohner von Cäsarea über die dortigen Juden her, deren sie zu Tausenden hinmordeten. Ein ähnliches Blutbad wurde unter den Juden zu Alexandrien angerichtet. Um den Tod ihrer Brüder in Cäsarea zu rächen, scharten sich Haufen von Juden zusammen und machten Einfälle in das syrische Gebiet, verheerten mehrere Städte und mordeten die Einwohner. Da rückte der Statthalter von Syrien, Cestius Gallus, mit einem Kriegsheer wider die Empörer an. Er entriß ihnen ihre Eroberungen wieder, drang in Palästina ein, warf sich vor Jerusalem; aber nachdem er schon des nördlichen Teiles der Stadt sich bemächtigt hatte, hob er die Belagerung wieder auf. Das war jedoch nur das Vorspiel zum Kriege. Die in Jerusalem wohnenden Christen benützten die Zwischenzeit, um nach dem kleinen Pella, jenseits des Jordans, zu flüchten. Und nun erst „nach Entfernung dieser Heiligen und Gerechten", wie Euseb sich ausdrückt, „brach die Rache des Himmels aus über die gottlose Stadt." *)

Auf Befehl Neros sammelte der Feldherr Vespasian ein Kriegsheer von mehr als 60 000 Mann, brach in Galiläa ein und nahm mehrere Städte. Im Winter bereitete Vespasian die Belagerung Jerusalems vor, die im Frühling 68 beginnen sollte. Die Stadt befand sich in der größten Aufregung. Die sogenannten Zeloten, die blinden Eiferer, schürten das Feuer des Hasses. Eine Räuberbande und in ihrem Gefolge ein ganzes Heer von 20 000 Mann Idumäern ertrotzte den Einlaß in die Stadt und übte Erpressungen und Gewaltthaten aller Art. In Verbindung mit den Zeloten ermordeten sie über 8000 der friedliebenden Einwohner, unter ihnen auch die Hohenpriester. — Vespasian, der durch Überläufer von dem Zustande der Stadt unterrichtet war, wollte sie ihrem eigenen Schicksal überlassen und beschränkte sich darauf, Judäa und Idumäa von den Streifpartien zu säubern und einige der festen Städte in seine Gewalt zu bekommen. Als er dann endlich gegen Jerusalem heranzog, ward er zum römischen Kaiser erwählt und überließ seinem Sohn Titus die Belagerung der Stadt. Im April des Jahres 70 nahm sie ihren Anfang. Es war gerade

*) Euseb, Kirchengesch. III, 5.

die Zeit der Ostern, da sich viel Volks in Jerusalem aufhielt, so daß mit Inbegriff dieser Fremden (freilich übertrieben) die Zahl der Einwohner bis nahe an drei Millionen betragen haben soll.*) Diese Anhäufung von Menschen trug wesentlich zur Vergrößerung des Elends bei, indem dadurch der Mangel an Lebensmitteln sehr bald empfindlich wurde.

Die Stadt selbst hatte Titus ohne bedeutenden Widerstand in seine Gewalt erhalten. Aber die Burg Antonia und der Tempelberg waren noch unbesiegt. Der jüdische Geschichtschreiber Flavius Josephus, der erst die Festung Jotapata verteidigt hatte, befand sich nunmehr in der Gefangenschaft des Eroberers, der ihn aber mild behandelte. Ihn ordnete Titus als Unterhändler an seine Mitbürger ab, um sie zur Übergabe zu bewegen. Allein umsonst. Der Mangel an Lebensmitteln steigerte sich zur furchtbaren Hungersnot. Viele gaben ihr ganzes Vermögen für ein Maß Getreide hin. Andere drangen mit Gewalt in die Häuser und raubten das Vorhandene. Wie Schattenbilder wankten die Menschen umher. Wer ein gesundes Aussehen hatte, kam in Verdacht, im Besitze von Lebensmitteln zu sein; ihm drohte der Tod, wenn er nichts geben konnte oder nichts geben wollte. Den gierigen Tieren gleich fielen die Hungernden über den Bissen, den sie im Munde des andern gewahr wurden. Weiber rissen den Männern, Kinder den Vätern, selbst Mütter ihren Kindern das Essen aus dem Munde. Wo sich noch Getreide fand, ward es ungemahlen in rohen Körnern verzehrt. In Ermangelung des Kornes dienten Wurzeln und Kräuter zur Nahrung, die des Nachts auf den Feldern von denen gesammelt wurden, die sich heimlich aus der Stadt zu schleichen wußten. Kamen sie mit dieser dürftigen Beute zurück, so liefen sie Gefahr, daß sie ihnen wieder gewaltsam von denen entrissen wurde, die hungernd in der Stadt zurückgeblieben waren. Oder es traf sie ein noch kläglicheres Schicksal, indem sie den Belagerern in die Hände fielen und ans Kreuz geschlagen wurden. Hunderte wurden täglich auf diese Weise hingerichtet, so daß es zuletzt an Holz für die Kreuze gebrach. Und dennoch blieben beim Anblick all dieses Jammers die Herzen der Obern ungebrochen. Simon, das Haupt der Zeloten, und Johannes von Gischala (Giskala), der oberste der Banditen, leiteten die Verteidigung; jeder

*) Josephus de bello judaico VI, 9 nennt 270 Myriaden, also 2 700 000 Menschen, ohne die Aussätzigen u. s. w., die nicht mitgezählt wurden. Tacitus dagegen will nur von 600 000 gehört haben. Hist. V, 13: Multitudinem obsessorum omnis aetatis virile ac muliebre secus sexcenta millia fuisse accepimus.

raubte und mordete für sich und seinen Anhang. „Sie tranken einander", sagt Josephus, „das Blut der Bürger zu und teilten unter sich die Leichen." Die Not stieg aufs höchste. Zum Hunger gesellte sich die Pest, da die Leichen der Verhungerten nicht begraben werden konnten, sondern nur über die Mauern in die Gräben geworfen wurden. Endlich wurden auch die unnatürlichsten Speisen nicht verschmäht. Das Leder der Schuhe, der Gürtel, der Schildriemen ward verzehrt; aus dem Kehricht ward Nahrung hervorgesucht und mit Gold bezahlt; selbst Goldstücke wurden von den Verzweifelnden verschlungen. Die gräßlichste That, die Josephus nur mit Schaudern uns meldet, ist zu bekannt, als daß sie verschwiegen, aber auch zu barbarisch, als daß sie mit ihren Einzelheiten erzählt werden dürfte: eine Mutter schlachtete ihr eigenes Kind, um es zu verspeisen.

Nur mit dem tiefsten Gefühl des Mitleids hatte der edelmütige Titus schon lange diesem unsäglichen Jammer zugesehen. Da keine Vorstellungen halfen, so suchte er durch eine gewaltsame Eroberung dem unnatürlichen Hinmorden des Volkes ein Ziel zu setzen. Er ließ neue Wälle auftürmen und nach vielen Anstrengungen gewann er die Burg Antonia. Aber noch hielt sich die Burg Zion. Titus wollte den Tempel und die Stadt schonen. Noch zweimal wurden durch Josephus Friedensanträge gemacht, aber wiederholt verworfen. Und so kam es denn endlich zum Sturm. Als die Belagerungswerkzeuge gegen die festen Mauern des Tempels nichts vermochten, ward Feuer in den Tempelhof gelegt. Die Juden wehrten sich durch Herabwerfen von Steinen und zogen sich zuletzt in das Innere des Tempels zurück. Auch dahin verfolgte sie der Feind. Ein römischer Soldat warf einen Feuerbrand in das Heiligtum. Vergebens suchte Titus dem Brande Einhalt zu thun. Seine Leute, die selbst durch Schläge sich nicht vom Sengen und Brennen abhalten ließen, drangen mit den Waffen in der Hand über die Leichen der Erschlagenen bis in die Nähe des Allerheiligsten vor. Mit ehrfurchtsvollem Schauer trat der Eroberer in dasselbe ein. Der reiche Schatz fiel in seine Hände; mit ihm auch die Gesetzrolle, der goldene siebenarmige Leuchter, der Tisch der Schaubrote, der Rauchaltar, die purpurnen Vorhänge und die übrigen Kostbarkeiten, die später dazu dienten, den Triumphzug des Eroberers zu verherrlichen. — Noch hatte sich ein Rest der dem Feuer und Schwert Entgangenen in den obern Teil der Stadt geflüchtet, wo sie sich, Johann von Gischala an der Spitze, in der Burg des Herodes verschanzten. Auch diese ward von den Römern erstürmt. Wer am Leben geblieben,

ward gefangen genommen. Die Alten und Schwachen wurden getötet, die schönsten der Jünglinge für den Triumphzug aufgespart, andere als Sklaven verkauft oder bei Tiergefechten als Kämpfer vorgeführt. Auch die beiden Hauptanführer der Empörung traf die verdiente Rache. Johann von Gischala ward zu lebenslänglicher Gefangenschaft verurteilt, Simon für den Triumph aufbewahrt und hinterher vom Leben zum Tode gebracht. Sechs Monate hatte die schreckliche Belagerung gedauert. Die Zahl der Opfer läßt sich kaum berechnen. Nach Josephus, der es freilich mit den Zahlen nicht genau nimmt, war es über eine Million, die teils durch das Schwert, teils durch Hunger und Pestilenz vernichtet wurden. Titus selbst erklärte den traurigen Krieg als einen, den er nur mit Gottes Hilfe also habe führen und vollenden können. Zur Bewachung der zerstörten Stadt ließ er eine Legion seines Heeres zurück. Mit einem andern Teil desselben durchzog er Judäa und Syrien, und im Anfange des Jahres 72 zog er triumphierend in Rom ein. Erst im Jahr 74 war Judäa völlig beruhigt; obgleich, wie wir später sehen werden, nur auf kurze Zeit. Die Folgen der Zerstörung Jerusalems waren auch für das Schicksal der Christen nicht gleichgültig, wie die nächste Vorlesung uns zeigen wird.

Siebente Vorlesung.

Weitere Schicksale der Christen im römischen Reich. — Domitian und Nerva. — Schluß des apostolischen Zeitalters. — Die apostolischen Väter. (Clemens von Rom.) — Trajan und Plinius. — Der Tod des Ignatius. Seine Briefe. — Schicksale der Christen unter Hadrian. — Der Tod Symeons. — Bar Cochba und das Judentum.

Das schwere Gericht, das mit der Zerstörung Jerusalems über das jüdische Land ergangen, diente zunächst den Christen zur Stärkung ihres Glaubens: sie sahen darin eine merkwürdige Erfüllung der Weissagungen ihres Herrn und Meisters. Sodann aber half das Ereignis die Scheidung zwischen Juden und Christen nun auch äußerlich vollziehen. Durch den Sturz von Jerusalem hatte das Judenchristentum eine mächtige Stütze verloren. In dem dürftigen Pella und der Umgegend konnte es sich nur sehr kümmerlich erhalten; den angesehensten Städten der Heidenwelt gegenüber, in der das Christentum seine frischen Wurzeln schlug, trat es bald in das Dunkel einer jüdischen Sekte zurück. Eine Zeitlang wurden indessen die Christen auch jetzt noch von den Römern als Juden behandelt. So wurde der den Juden seit der Eroberung des Landes auferlegte Leibzoll auch von den Christen gefordert und oft mit Härte eingetrieben. Dazu kam, daß die Lehre vom Messias und seinem himmlischen Reich leicht dahin mißverstanden werden konnte, als nährten auch die Christen politische Hoffnungen und revolutionäre Gelüste. So geschah es, daß der Nachfolger des Titus, der argwöhnische Domitian, in Palästina Nachforschungen anstellen ließ, ob sich daselbst noch davidische Nachkommen befänden, was übrigens auch schon Vespasian gethan hatte.*) Nun waren noch wirklich Anverwandte

*) Euseb, Kirchengesch. III, 12.

Jesu, nämlich die Enkel jenes Judas vorhanden, der ein Bruder des Herrn genannt wurde. Der Kaiser ließ sie vor sich führen: es waren schlichte Landleute. Auf die Frage, ob sie von Davids Geschlecht seien, antworteten sie mit Ja. Nach ihrem Vermögen befragt, gestanden sie, daß sie im ganzen nur 9000 Denarien besäßen, wovon jedem die Hälfte gehöre. Dies hätten sie aber nicht in barem Geld, sondern in einem Grundstück, das sich auf neununddreißig Morgen Landes belaufe. Dieses Grundstück bearbeiteten sie selbst, und zum Beweis davon wiesen sie auf die harten Schwielen ihrer Hände. Als sie darauf über Christum und sein Reich befragt wurden, antworteten sie, es sei dies kein irdisches Reich, sondern ein himmlisches, das am Ende der Welt sich aufthun werde, wenn der Herr kommen werde, zu richten die Lebendigen und die Toten und einem jeden zu vergelten nach seinen Werken. Da entließ sie der Kaiser. So erzählt den Vorgang der älteste Kirchengeschichtschreiber Hegesipp bei Euseb.*) — Daß Domitian von manchen als der Kaiser genannt wird, der den Johannes nach Patmos verwiesen, haben wir bereits erwähnt. Eine eigentliche Christenverfolgung finden wir unter seiner Regierung nicht, wohl aber ließ er einzelne Christen hinrichten. So einen Flavius Clemens und seine Gemahlin Domitilla und noch andere, wie es heißt um ihrer Gottlosigkeit (ihres Atheismus) willen; wahrscheinlich weil sie die Götter nicht mehr anbeten wollten. Unter dem milden Nerva genossen die Christen vollkommene Ruhe; aber wie seine Regierung, so dauerte auch diese Ruhe nur kurze Zeit.

Mit dem Tode Nervas und dem Regierungsantritte Trajans schließt sich denn auch der Abschnitt der Geschichte, den man gemeiniglich das apostolische Zeitalter nennt. Verweilen wir dabei noch einen Augenblick.

Schon bei der Zerstörung Jerusalems waren wohl die wenigsten der unmittelbaren Jünger Jesu noch am Leben. Am längsten vertrat Johannes das Geschlecht der Apostel. Aber auch er ging, wahrscheinlich zu Anfang der Regierung Trajans, zu seiner Ruhe ein, und ein neues Geschlecht der Christen trat in die Lücken derer ein, die in seliger Erwartung des Herrn und seines Reiches entschlafen waren. In die Fußstapfen der Apostel traten ihre Schüler, und unter diesen ragen die Männer hervor, die man die apostolischen Väter nennt. Zu diesen sogenannten apostolischen Vätern zählt die Kirche Clemens,

*) Euseb a. a. O. III, 20.

Barnabas, Hermas, Ignatius, Polykarp und Papias. Mit Ausnahme des letztern haben wir von allen noch schriftliche Denkmäler oder wenigstens Schriften, die ihren Namen tragen. Aber wie groß ist der Abstand dieser Werke von den apostolischen, namentlich von den geistesfrischen und geisteseigentümlichen paulinischen Schriften! Es ist uns, als ob wir aus der frischen Alpenluft uns hinunterließen in die gewohnten Niederungen des Landes. Wir wollen uns daher nicht bei diesen Schriften aufhalten, nicht bei dem Brief, der dem Barnabas, dem Begleiter des Paulus, zugeschrieben wird und der in Typen und Allegorien sich ergeht, die uns schwerlich zusagen würden, auch nicht bei dem visionären Buche des Hermas, das den Namen des Hirten führt und trotz seiner Seltsamkeiten bei der Kirche in großem Ansehen stand. — Nur einer dieser Männer mag uns näher ansprechen: es ist der Bischof Clemens von Rom. Über sein Leben wissen wir zwar sehr wenig. In seinem Brief an die Philipper (4, 3) nennt uns Paulus einen Clemens als Mitarbeiter, dem er das Zeugnis gibt, „er sei eingeschrieben im Buche des Lebens." Ob dieser Clemens derselbe ist, den wir nachmals als Ältesten oder Bischof in Rom finden, läßt sich nicht bestimmen. Ebensowenig läßt sich genau ermitteln, wie sich die Bischöfe der römischen Kirche gefolgt sind. Schon die petrinische Grundlage dieses Bistums ist, wie wir gesehen haben, durch die Kritik sehr erschüttert worden, und über die nächsten sogenannten Nachfolger des Petrus, Linus, Kletus, Anakletus, schwanken die Angaben hin und her. Dadurch kommt auch eine Unsicherheit in die Zeitbestimmung des Clemens, den die einen noch vor die Zerstörung Jerusalems, die andern in die ersten Regierungsjahre des Trajan setzen. Eine, freilich ganz unverbürgte, Sage läßt ihn sogar von Trajan nach dem taurischen Chersones verbannt werden und dort den Märtyrertod sterben. Auch von den übrigen Schicksalen und Thaten des Mannes wissen wir wenig. Was ihn hingegen für die Kirchengeschichte wichtig macht, ist der Brief, den er von Rom aus an die Gemeinde zu Korinth geschrieben haben soll und der bei der ersten Kirche in großem Ansehen stand, so daß er sogar unter die heiligen Schriften gezählt und in den Versammlungen vorgelesen wurde. Aus diesem Briefe, der zu dem Besten gehört, was wir aus der Litteratur der apostolischen Väter haben, können wir uns ein Bild von der korinthischen Gemeinde machen, wie sie wenige Jahrzehnte nach Paulus sich darstellte. Wir sehen daraus, daß die Streitigkeiten, die schon der große Apostel zu schlichten bemüht war, noch fortdauerten oder vielmehr in veränderter Gestalt neu

emporgekommen waren. Der väterliche Ton, in dem Clemens die Streitenden zur Einheit ermahnt, ist überaus wohlthuend und ganz der Gesinnung des großen Apostels würdig, den er sich zum Vorbild genommen hatte. Clemens weist hin auf die große Ordnung und Harmonie in der Schöpfung, auf die Beispiele der heiligen Geschichte, vor allem auf das Beispiel Christi selbst. Auch den Trost der Auferstehung, von dem schon Paulus in seinem Brief gehandelt, sucht Clemens aufs neue in seinen Lesern zu beleben, und er sieht in der äußern Natur, im Wechsel der Jahres- und Tageszeiten ein sprechendes Sinnbild davon. Selbst der Wundervogel Phönix in Arabien, der sich selbst verbrennt und aus seiner eigenen Asche verjüngt emporsteigt, ist ihm ein solches Sinnbild. Manches in seiner Beweisart mag uns fremdartig berühren und auch bei ihm werden wir den vorhin berührten Abstand wahrnehmen zwischen apostolischer und nachapostolischer Produktion; nichtsdestoweniger werden wir begreifen, wie die Kirche bei der Verehrung des Mannes dazu kam, diesen Brief so hoch in Ehren zu halten. — Außer diesem ersten Brief des Clemens an die Korinther hat man noch einen zweiten, der aber eher das Bruchstück einer alten christlichen Homilie und sicher nicht von Clemens verfaßt ist. Von den erwiesen falschen Schriften, die man diesem Kirchenlehrer untergeschoben hat, den sogenannten Clementinen, werden wir später zu reden haben. Jetzt nehmen wir den Faden der allgemeinen Geschichte wieder auf, die uns die Schicksale der Kirche im großen und ganzen darstellen soll.

Die neunzehnjährige Regierung des Trajan (98—116) wird bekanntlich als eine der besten und ruhmwürdigsten geschildert, welche die römische Kaiserzeit aufzuweisen hat. Trajan hat sich den Beinamen des „Besten“, den Ruhm des größten Cäsaren, eines „Vaters des Vaterlandes“ errungen. Unter ihm hob sich das Reich, für dessen innere Angelegenheiten er aufs eifrigste besorgt war. Der äußere Wohlstand, die Rechtspflege fanden an ihm ihren weisen Ordner und kräftigen Beschützer. Seinen siegreichen Feldzügen, wodurch er das römische Reich über den Euphrat erweiterte und die er bis nach Indien auszudehnen beabsichtigte, können wir hier nicht folgen. Wir haben es mit seiner Stellung zum Christentum und zu der sich heranbildenden christlichen Kirche zu thun. Ein Mann, dessen Wahlspruch war, so zu herrschen, wie er wünschte beherrscht zu werden, und der täglich seines dem Senat gethanen Eides eingedenk war, „niemals etwas zu unternehmen, was dem Leben oder der Ehre rechtschaffener Leute nachteilig

sein könnte," ein solcher kann doch wohl nicht zu ungerechten Verfolgungen der Christen die Hand geboten haben? Mit Wissen freilich nicht. Aber es ist ein eigenes Verhängnis, dem wir in der Geschichte des Christentums und seiner Stellung zu den römischen Kaisern begegnen, daß gerade die edlern und bessern dieser Kaiser, wie ein Trajan, ein Mark Aurel, ein Diokletian, unter den Verfolgern des Christentums genannt werden, während manche der schlechtern, wie ein Commodus oder Caracalla, dieselben unangefochten ließen. Wir dürfen jedoch nicht vergessen, daß der römische Kaiser vor allen Dingen den Staat und das Wohl des Staates im Auge hatte und daß, je mehr er dieses Wohl bedachte, er um so strenger gegen alles verfahren mußte, was ihm dieses Wohl zu gefährden schien. Mit dem römischen Staatsleben hielt Trajan alles sonderbündische Wesen, alles Bilden von Gemeinschaften unverträglich, die, unabhängig vom Staat, sich selbst regieren wollten. Er erließ Verbote gegen alle geheimen Gesellschaften und Verbindungen, weil er in ihnen den Herd der Revolutionen erblickte. Selbst eine Gesellschaft von Handwerkern, die sich zusammengethan hatten, um bei Feuersgefahr schleunige Hilfe zu leisten, mußte sich wieder auflösen, weil auch sie in diese Kategorie der verbotenen Gemeinschaften fiel.*) Nun war es natürlich, daß die Zusammenkünfte der Christen im römischen Reich von den Statthaltern der Provinzen als solche geheime Verbindungen betrachtet und so nach dem Gesetze bestraft wurden. Mancher mochte dabei seine Befugnis überschreiten, und nicht alle waren wohl so gewissenhaft, wie der Statthalter in Bithynien, Plinius der Jüngere, der Neffe des berühmten Naturforschers, der, unschlüssig, was er thun sollte, sich Verhaltungsbefehle von Trajan ausbat. Wir haben noch den höchst merkwürdigen Brief desselben an den Kaiser, sowie auch die Rückantwort Trajans an Plinius. Der erstere lautet so:**)

„In allen zweifelhaften Fällen pflege ich, Herr, an dich zu berichten; denn wer kann besser mich leiten, wo ich zögere, mich unterrichten, wo ich irre? Den Untersuchungen über die Christen habe ich nie beigewohnt, daher weiß ich nicht, was man an ihnen und wie weit man sie zu strafen pflegt. Auch bin ich in nicht geringer Verlegenheit, ob man nicht einen Unterschied des Alters bei ihnen machen soll, oder ob die von zarter Jugend gleichmäßig wie die von kräftigem Alter zu behandeln seien; ob der Reue Vergebung zu gewähren sei und ob

---

*) Plinii Epp. X, 42. 43. **) Ebend. 97. 98.

es ehemaligen Christen nicht zu gute kommen soll, wenn sie aufhören, es zu sein? ob schon der Name allein, wenn auch keine Verbrechen daran haften, oder ob nur die mit dem Namen zusammenhängenden Verbrechen strafbar seien? Inzwischen habe ich bei denen, die mir als Christen angezeigt wurden, folgendes Verfahren beobachtet. Ich habe gefragt, ob sie Christen seien. Wenn sie es bekannten, so habe ich sie zum zweiten- und drittenmal gefragt und ihnen mit der Todesstrafe gedroht; beharrten sie darauf, so habe ich sie zum Tode bringen lassen; denn worin auch immer ihr Verbrechen mochte bestanden haben, das war mir ausgemacht, daß ihr Eigensinn und ihr unbeugsamer Starrsinn in alle Wege geahndet werden müsse. Andere von eben diesen Wahnsinnigen habe ich, weil sie römische Bürger waren, zur Deportation nach Rom bezeichnet. Da im Verlauf dieses Prozesses, wie das zu geschehen pflegt, das Verbrechen sich weiter ausbreitete, so haben sich auch nachgerade verschiedene Arten desselben gezeigt. Es wurde eine anonyme Klagschrift vorgelegt, worauf viele Namen von Personen standen, welche leugneten, daß sie Christen seien oder gewesen seien. Als diese nach meinem Vorgang die Götter anriefen und deinem Bildnis, das ich zu diesem Behuf nebst den Götterbildern herbeischaffen ließ, Wein und Weihrauch opferten, und überdies Christo fluchten, wozu die sich nie sollen zwingen lassen, die wirklich Christen sind, so glaubte ich sie entlassen zu sollen. Andere, die von einem Angeber waren angezeigt worden, sagten, sie seien Christen, und leugneten es nachher wieder ab: sie seien es zwar gewesen, aber sie seien wieder zurückgetreten, einige vor drei, andere vor mehr, einer sogar vor zwanzig Jahren schon. Diese alle beteten dein Bild und die Bilder der Götter an und verwünschten Christum. Sie gestanden aber, ihr größtes Verbrechen oder ihr größter Irrtum habe darin bestanden, daß sie an einem bestimmten Tag vor Sonnenaufgang zusammengekommen und ein Lied auf Christus als auf einen Gott wechselweise gesungen hätten; sodann hätten sie sich durch einen Eid (sacramentum) verbunden, nicht zu irgend einer Übelthat, sondern daß sie keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch begehen, ihr Wort nicht brechen und anvertrautes Gut nicht verleugnen wollten, wenn es von ihnen zurückgefordert würde. Danach wären sie gewöhnlich auseinander gegangen, aber bald wieder zusammengekommen, um gewöhnliche und unschuldige Speisen zu genießen. Das hätten sie aber auf meine Verordnung hin unterlassen, in welcher ich dein Verbot der geheimen Verbindungen kundmachte. Für desto notwendiger hielt ich, von zwei Mägden, welche Dienerinnen

(ministrae) genannt wurden, durch die Folter zu erfahren, was Wahres an der Sache sei. Aber ich habe nichts gefunden, als einen verkehrten, ausschweifenden Aberglauben. Deshalb habe ich die Untersuchung aufgeschoben und mich bei dir Rats zu erholen beflissen; denn die Sache schien mir allerdings der Überlegung wert, besonders wegen der Menge derer, die dabei in Gefahr kommen. Denn viele, von jedem Alter, von jedem Stand und Geschlecht, kommen in diese Gefahr oder werden noch darein kommen; denn nicht nur in die Städte, sondern auch in Flecken und Dörfer hat sich die Ansteckung dieses Aberglaubens verbreitet, von der es jedoch den Anschein hat, daß ihr könne Einhalt gethan und mit Heilmitteln begegnet werden. Wenigstens ist es Thatsache, daß die beinahe verlassenen Tempel wieder anfangen, besucht zu werden, daß die längst unterlassenen Zeremonien wieder gefeiert und hier und da auch wieder Opfertiere verkauft werden, die bis dahin selten einen Käufer gefunden hatten. Hieraus läßt sich leicht abnehmen, welche Menge von Menschen noch gebessert werden könne, wenn man ihnen Gelegenheit dazu gibt."

Trajan schrieb zurück: „Du hast, mein Lieber, in Ansehung der Christen, die bei dir verklagt wurden, den rechten Weg eingeschlagen; denn es läßt sich darüber nichts im allgemeinen, was in allen Fällen maßgebend wäre, bestimmen. Aufsuchen soll man sie nicht; wenn sie aber angeklagt und überwiesen werden, soll man sie strafen, doch so, daß, wenn einer leugnet, er sei Christ gewesen und das durch die That beweist, indem er unsere Götter anbetet, er der Reue wegen Verzeihung erlangt, auch wenn noch ein Verdacht aus früherer Zeit her auf ihm lasten sollte. Namenlose Klagschriften aber dürfen bei keinem Kriminalprozeß etwas gelten; denn das gibt ein schlechtes Beispiel und ist unserm Jahrhundert unangemessen."

Diese beiden Briefe geben uns zu verschiedenen Bemerkungen Anlaß. Wir sehen daraus fürs erste, wie die Hochgestellten und Gebildeten unter den Heiden über das Christentum dachten. Es ist ihnen trauriger Aberglaube, verderbliche Schwärmerei. Beide, sowohl Plinius als Trajan, bemitleideten die Christen, ihr menschliches Gefühl sträubte sich gegen alle Gewaltthat; aber beide waren zu sehr Römer, zu sehr in den Ansichten der Staatsreligion befangen, als daß sie nicht gleichwohl die Christen schon als Christen für strafbar hielten. So scheut sich Plinius nicht, gegen schwache Frauen die Folter anzuwenden, und redet davon mit einer Objektivität, die uns an einem so humanen Manne befremden muß. Was das Benehmen Trajans betrifft, so ist

dies verschieden beurteilt worden. Man hat es als ein sehr kluges gerühmt, und gewiß macht es seinem Herzen Ehre, daß er die förmlichen Nachstellungen verbot, anonyme Klagschriften von der Hand wies, auch nur die Anbetung der Götter, aber nicht die Verfluchung Christi für erforderlich erklärte. Allein gerecht und konsequent war die Maßregel auf keinen Fall. Es war eben eine halbe Maßregel, die es nach beiden Seiten gut machen wollte, weshalb schon der Kirchenlehrer Tertullian, freilich in deklamatorischem Eifer, ausruft:*) „O welch ein durch Verlegenheit verworrenes Urteil! (O sententiam necessitate confusam!) Er will nicht, daß man ihnen nachspüre als Unschuldige, und doch will er sie bestraft wissen als Schuldige! Er schont und wütet zugleich; er sieht durch die Finger und ahndet! Warum gibst du dir solche Blöße? Wenn du verdammst, warum sprichst du nicht auch frei?"

Aber auch noch in anderer Beziehung ist der Brief des Plinius wichtig, indem er uns Blicke thun läßt in den Zustand der Christen zu seiner Zeit, d. i. zu Ende des Jahrhunderts. Aus den Bekenntnissen, die ihm gemacht wurden, geht hervor, daß die Christen an einem bestimmten Tage (stato die) zusammenkamen. Offenbar war dies der Sonntag. Wie bald der Sonntag überhaupt bei den Christen gefeiert wurde, ist nicht so leicht zu ermitteln. Die Judenchristen schlossen sich vorerst an den Sabbat an und feierten diesen auch als Christen fort. Eine förmliche Verlegung des Sabbats auf den Sonntag wird uns nirgends gemeldet. Wir können zwar im neuen Testament Spuren der christlichen Sonntagsfeier entdecken, insofern von Versammlungen der Christen an diesem Tage, als dem Tag nach dem Sabbat, die Rede ist (Apostelgesch. 20, 7); doch ist damit nicht gesagt, daß dieser Tag ausschließlich der Versammlungstag gewesen, noch weniger, daß er durch irgend einen Beschluß an die Stelle des Sabbats getreten sei. In der Apokalypse kommt der Ausdruck „Tag des Herrn" allerdings vor. An diesem „Tag des Herrn" empfing der Seher seine Offenbarung und dort muß der Ausdruck wohl als ein damals schon üblicher vom Sonntag verstanden werden, wie auch der status dies in unserm Briefe. Wir lesen ferner, daß die Christen ein Lied wechselweise (secum invicem) auf Christum sangen als auf einen Gott. Daraus nehmen wir also ab, daß Christus von den Seinigen göttlich verehrt, daß Lieder in Form von Gebeten an ihn gerichtet wurden,

*) Apologeticus II.

und wahrscheinlich waren dies Wechselgesänge, wie denn auch solche um eben diese Zeit Ignatius in Antiochien eingeführt haben soll. Sodann sehen wir, daß die Versammlungen eine praktisch-sittliche Tendenz hatten: man ermahnte sich gegenseitig zur Redlichkeit, zur Treue, zur Keuschheit. Wenn dann weiter gesagt wird, die Christen seien zusammengekommen, um gewöhnliche und unschuldige Speisen zu genießen*), so geht dies offenbar auf die sogenannten Liebesmahle (Agapen), wie wir sie schon zu des Apostels Zeiten in Korinth finden und wie sie noch längere Zeit mit dem Genusse des heiligen Abendmahls verbunden blieben.**) Ausdrücklich bekannten jene Christen, es sei eine gewöhnliche und unschuldige Speise gewesen. Dies mußten sie thun, weil sich unter anderm das Gerücht verbreitet hatte, die Christen schlachteten ein Kind, dessen Blut sie tränken und dessen Fleisch sie äßen, oder sie hielten thyestische Mahlzeiten. Endlich sagt uns Plinius, er habe die Geständnisse aus zwei Mägden durch die Folter erpreßt, welche Dienerinnen genannt wurden. Höchst wahrscheinlich waren diese Dienerinnen — Diakonissen, Frauen, denen die Kranken- und Armenpflege anvertraut war und die wir als Gehilfinnen der Diakonen auch schon im neuen Testament erwähnt finden. So wird uns die Phöbe als Diakonissin zu Kenchreä bei Korinth genannt (Röm. 16, 1). Ob unter den Witwen, welche im ersten Timotheusbriefe erwähnt werden (1. Tim. 5, 9), auch Diakonissen zu verstehen seien, mag unentschieden bleiben; so viel aber geht aus Plinius' Schreiben, zusammengehalten mit den neutestamentlichen Stellen, mit großer Wahrscheinlichkeit hervor, daß dieses Institut der Diakonissen, das auch in neuerer Zeit sich vielseitiger Gunst zu erfreuen hat, ein altchristliches Institut ist.

Unter den Opfern, die in der Verfolgung fielen, und zwar unmittelbar auf Trajans eigenen Befehl, wird uns ein Mann der alten Kirche genannt, den wir zu den früher genannten apostolischen Vätern, d. h. zu den unmittelbaren Schülern der Apostel zählen: der heilige Ignatius. Seine Kindheit soll noch in die Lebenszeit Jesu zurückgereicht haben. Ja, die Sage macht ihn zu dem Kinde, das Jesus in die Mitte der Jünger stellte, um ihnen die kindliche Demut zu

---

*) Ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.

**) Auch der Brief Judä erwähnt ihrer (V. 12), wo es von den Irrlehrern heißt: „Diese sind bei euren Liebesmahlen Schandflecke (n. a.: Klippen), indem sie ohne Scheu mit euch prassen und sich selbst weiden." Luther übersetzt: „Prassen von euern Almosen ohne Scheu", indem er das Wort Agape als Erweisung der christlichen Liebe faßt.

empfehlen. Er war, wie man gewöhnlich annimmt, ein Schüler des Johannes und Bischof der Gemeinde in Antiochien. Unter anderm soll er, wie eben bemerkt, den Wechselgesang daselbst eingeführt haben. In welch hohem Ansehen er bei der Gemeinde stand, geht aus seinem Beinamen „Theophorus" (der Gottesträger) hervor. Gegen vierzig Jahre mochte er seinem Amte vorgestanden haben, als (wie die Legende berichtet) der Kaiser im Jahr 115 (nach andern schon früher) nach Antiochien kam. Er war auf seinem Feldzug wider die Parther. Da wurde ihm Ignatius vorgeführt und als Christ verklagt. Die Akten des Verhörs bringen dabei folgendes Zwiegespräch: T. Bist du es, der als ein böser Dämon unserm Befehl zu trotzen wagt und andere zu ihrem eigenen Unglück verführt? I. Niemand nennt den Theophorus einen bösen Dämon; denn von den Knechten Gottes weichen die Dämonen. Ich weiß nur, daß ich ihnen verhaßt bin, und darum nennst du mich einen bösen Dämon; denn ich bekenne, daß Christus mein König ist, und so mache ich ihre Anschläge zunichte. T. Und wer ist Theophorus? I. Der Christum in seiner Brust trägt. T. Und meinst du, wir haben nicht auch Götter in unserer Brust, die uns beistehen wider die Feinde? I. Wenn du die heidnischen Dämonen Götter nennst, so irrst du; denn einer ist Gott, der Himmel und Erde gemacht hat und das Meer und alles, was darinnen ist; und einer sein eingeborner Sohn, Jesus Christus, dessen Freundschaft ich erlangt habe. T. Du meinst den, der von Pontius Pilatus gekreuzigt ist? I. Eben den, der die Sünde und ihren Urheber gekreuzigt und der alle dämonische Bosheit denen unter die Füße gethan hat, die ihn im Herzen tragen. T. Du trägst also Christum im Herzen? I. So ist es; denn es stehet geschrieben: Ich werde in ihnen wohnen und mit ihnen wandeln. Darauf sprach Trajan das Urteil: Den Ignatius, der ausgesagt hat, daß er in sich den Gekreuzigten trage, verurteile ich, daß er gebunden von den Soldaten nach der Hauptstadt Rom geführt und dort zum Schauspiel des Volkes den wilden Tieren zur Speise vorgeworfen werde. Ignatius hörte das Urteil ruhig an und rief in freudigem Entzücken: „Ich danke dir, Herr, daß du mich nach deiner vollkommenen Liebe so hoch gewürdigt hast, gleich deinem Apostel Paulus Ketten und Bande zu tragen." — Er ließ sich willig fesseln, und indem er für die Kirche betete und sie mit Thränen dem Herrn befahl, ward er, sagen die Märtyrerakten, als ein auserlesenes Schlachtschaf, als der guten Herde Führer, von den wildesten Soldaten nach Rom geführt, um den Tieren vorgeworfen zu werden.

So ward denn, wie die Legende nun weiter erzählt, Ignatius in Begleit von zehn Soldaten nach Seleucien gebracht, wo sie sich mit ihm einschifften. In Smyrna traf er mit dem dortigen Bischof Polykarp, gleichfalls einem Schüler des Johannes, zusammen; auch fanden sich Abgeordnete verschiedener kleinasiatischer Gemeinden ein. Ignatius empfahl sich ihrer Liebe und Fürbitte. Dann gelangte er nach Troas und durch Macedonien, wo er unter anderm die Gemeinde zu Philippi besuchte, nach Rom. Dahin waren ihm einige der antiochenischen Christen vorausgeeilt; auch viele andere Brüder fanden sich ein, um ihn zu sehen, zu hören und für ihn zu beten. Er selbst warf sich mit den Brüdern zum Gebet auf die Kniee nieder und flehte Gott um Erbarmen für die verfolgte Kirche an. Nun ward er ins Amphitheater geführt, um den wilden Tieren vorgeworfen zu werden. Er hatte sich selbst in seinem Briefe an die Römer mit einem Korn verglichen, das durch die Zähne der Tiere zermalmt und gleichsam gemahlen werden solle, um als ein reines Brot Gottes erfunden zu werden. Und so ward er, wie es heißt, von den Tieren bis auf die härtesten Knochen aufgezehrt. — Noch besitzen wir sieben Briefe unter dem Namen des Ignatius, die er von seiner Reise aus an sechs verschiedene Gemeinden und an Polykarp geschrieben haben soll. Die Gemeinden, an welche die Briefe gerichtet wurden, sind: Ephesus, Magnesia, Tralles, Philadelphia, Smyrna und Rom. Es sind diese Briefe noch vorhanden, aber in zwei verschiedenen Gestalten, in einer größern und in einer kleinern Redaktion. Die meisten Kritiker halten die kleinere Redaktion für die echte und ursprüngliche; allein auch gegen diese ist vieles eingewendet worden, und auch die neuesten Untersuchungen über diesen Gegenstand, die auf Veranlassung neu entdeckter Handschriften von einigen dieser Briefe angestellt worden sind, haben noch zu keinem sichern Resultat geführt. Ist doch die ganze Begebenheit in Zweifel gezogen worden. Man hat auf das Unwahrscheinliche aufmerksam gemacht, daß Trajan einen Schwärmer, für den er Ignatius hielt, mit so vielen Umständen nach Rom habe transportieren lassen, während die Hinrichtung in Antiochien nicht nur einfacher, sondern für die dortigen Christen noch eindrücklicher und abschreckender gewesen wäre. Allein dagegen ist wieder bemerkt worden, der Kaiser möge ihn eben darum nach Rom gesandt haben, um durch den Anblick der Hinrichtung den Fanatismus der antiochenischen Christen nicht zu reizen, auch weil er hoffte, daß die Reise seinen Eifer noch abkühlen und ihn auf andere Gesinnungen bringen sollte, oder endlich, um durch den Anblick des

Leidenden unterwegs die Christen zu schrecken. Sehen wir aber auch von der Reise nach Rom ab und nehmen wir mit neuern Kritikern an, Ignatius sei in Antiochien selbst bei einem ausgebrochenen Erdbeben als ein Opfer der Volkswut gefallen*), so lebt doch eben das Andenken dieses Märtyrers mit Recht in der Christenheit fort, und auch die ihm zugeschriebenen Briefe sind jedenfalls wichtige Zeugen der ältesten kirchlichen Denkweise. Nicht nur spricht sich in ihnen ein eines Jüngers Christi würdiger Sinn aus, ein Sinn der Demut, der Geduld, der Ergebung, sondern es werden in ihnen auch schon irrtümliche Richtungen bekämpft, die um diese Zeit in der Kirche hervortraten und die die Vorläufer von ganzen weitverzweigten häretischen Systemen wurden.

So bekämpft Ignatius das starre Halten an den jüdischen Satzungen. „Das Christentum", sagt er, „hat nicht an das Judentum geglaubt, sondern das Judentum an das Christentum." Besonders aber setzt er sich denen entgegen, welche aus Mißverstand der Lehre von der höhern Natur Christi ihm die wahre Menschheit absprachen und behaupteten, er habe statt eines wirklichen menschlichen Körpers einen bloßen Scheinkörper besessen, die sogenannten Doketen. „Verstopfet eure Ohren", schreibt er, „vor jedem, der euch etwas anderes lehren wird, als Jesus, der aus dem Geschlechte Davids von Maria wahrhaftig geboren, wahrhaftig lebend und leidend, wahrhaftig gekreuzigt und gestorben, wahrhaftig auferstanden ist von den Toten. So er nur scheinbar gelitten, wie einige ungöttliche Menschen behaupten, so haben auch sie nur ein Scheinleben." — Noch in einer andern Beziehung endlich sind die ignatianischen Briefe wichtig. Überall wird in ihnen die Einheit der Kirche hervorgehoben gegenüber der Zerklüftung und Zersplitterung, die durch die Häresien einzubrechen drohte. Sie haben in der That einen katholischen Charakter, wenn man eben, nach der echten Kirchensprache, unter dem Katholischen dieses Halten an der Einheit, dieses Bewußtsein der Zusammengehörigkeit aller unter einem Haupte versteht. Dieser katholische Charakter hat aber allerdings auch schon einen hierarchischen Beigeschmack, insofern Ignatius diese Einheit der Kirche repräsentiert sieht im Bischof. — Als die Apostel noch lebten, waren sie, wie wir gesehen haben, die natürlichen Leiter der Gemeinde und in einem gewissen Sinne allerdings die sichtbaren Stellvertreter Christi. Nun finden wir zwar schon in der apostolischen Zeit Bischöfe und Älteste; aber diese beiden

*) Baur, Christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. S. 410 Anm.

Ämter sind dort noch nicht geschieden. Dieselben Personen werden bisweilen Älteste, bisweilen Bischöfe genannt.*) Die Ausdrücke waren gleichbedeutend. Eben der Älteste sollte auch der treue Hirte und Aufseher der Gemeinde, der *ἐπίσκοπος* oder Bischof sein. Nach dem Tode der Apostel aber konnte es nicht ausbleiben, daß unter den Ältesten selbst wieder einige durch Würde und Ansehen hervorragten, und daß diese gewissermaßen wieder als die Nachfolger und Stellvertreter der Apostel verehrt wurden. So löste sich die bischöfliche Würde allmählich los von der einfachen Presbyterwürde, wuchs über sie hinaus und stellte sich dar als den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, um welchen sich dasselbe gruppierte. Diese zur bischöflichen Aristokratie hinstrebende Anschauungsweise finden wir nun schon in den Briefen des Ignatius, und zwar tritt sie sehr stark hervor. Den Bischof ehren heißt dem Ignatius so viel als Christum selber ehren; zu ihm sollen die Gläubigen aufschauen, wie die Apostel zu Christus. „Wir sollen", sagt er, „den Haushalter aufnehmen wie den Hausvater, der ihn sendet; wer ihn ehret, der ehret den, wer ihn verachtet, verachtet den, der ihn gesandt hat." — Eben diese streng hierarchischen Stellen, die allerdings schon einen ganz andern Ton anschlagen, als die apostolischen Vermahnungen im neuen Testament, sind vielen in diesen Briefen anstößig geworden, und man hat wohl zum Teil aus diesem Grunde auch ihre Echtheit bezweifelt und sie als das Produkt einer spätern Zeit angesehen, in welcher die Hierarchie sich schon weiter entwickelt hatte. Dagegen dürfen wir aber auch nicht vergessen, daß das, was wir jetzt hierarchisch nennen, damals notwendig war, wenn nicht die Kirche auseinanderfallen sollte. Zu einer Zeit, wo die Schriften der Apostel noch nicht gesammelt, noch viel weniger in jedermanns Händen waren, wo alles an der reinen Bewahrung der Tradition lag, durften der jungen Gemeinde solche Autoritätsmänner, wie die Bischöfe, nicht fehlen. Eine demokratische Verfassung der Kirche war gar nicht möglich, sie mußte aristokratisch sein, und selbst auf die Gefahr des Mißbrauchs hin, der an eine solche Aristokratie sich hing, mußte diese Stufe in der Entwickelung des kirchlichen Lebens erstiegen werden. Wann aber dieses geschehen und in welchem Maß es geschehen ist, darüber dreht sich der Streit. Diesen Streit zu schlichten und alle die Knoten zu lösen, ist freilich hier unsere Sache nicht; genug, daß wir auf den gegenwärtigen Stand der Frage hingewiesen haben.

*) Vgl. Apostelg. 20, 17 mit V. 28; Tit. 1, 5. 7; Phil. 1, 1; 1. Tim. 3, 1 vergl. mit V. 8; 1. Petri 5, 2. 3.

Auf Trajan folgte sein Großneffe Aelius Hadrianus (117 bis 138). Trajans Befehle gegen die geheimen Gesellschaften dauerten fort, und auch jetzt machten die Statthalter, je nach den Umständen und ihrer eigenen Gemütsart, bald einen strengern, bald einen minder strengen Gebrauch davon. Viele wurden auch durch das Geschrei des Pöbels zu Gewaltthätigkeiten hingerissen, namentlich ward bei öffentlichen Festlichkeiten das Gelüste nach Tierkämpfen rege. „Werft die Christen den Löwen vor!" (Christianos ad leones!) mit diesem wilden Rufe bestürmte die aufgeregte Menge die Obern, und diese gaben ihnen die unglücklichen Opfer preis. Doch nicht alle fügten sich diesem blutdürstigen Verlangen. Einer der kleinasiatischen Prokonsuln, Serenius Granianus, wandte sich schriftlich an den Kaiser und stellte ihm das Unbillige vor, die Christen, ohne daß sie eines Verbrechens beschuldigt seien, dem Tode zu weihen. Hadrian soll auf dieses Gesuch eingegangen sein und dem Nachfolger des Granianus, Minucius Fundanus befohlen haben, nur dann die Christen zur Strafe zu ziehen, wenn sie eines wirklichen Verbrechens überwiesen würden. „Wo aber einer", fährt der Kaiser fort, „den andern bloß aus Verleumdung anklagt, da, beim Herkules! sorge dafür, daß er für seine Bosheit aufs empfindlichste gestraft werde." Übrigens hatte Hadrian selbst nur sehr unklare und verworrene Vorstellungen vom Christentum; er scheint es mit andern Kulten verwechselt zu haben, die um eben diese Zeit im römischen Reich Eingang fanden, wie mit dem Serapisdienst in Ägypten*); daher die Angabe eines spätern römischen Schriftstellers, Hadrian habe Christo einen Tempel errichten und ihn unter die Götter versetzen wollen**), schwerlich Glauben verdient. Zu dieser Sage hat wahrscheinlich der Umstand Veranlassung gegeben, daß Hadrian an verschiedenen Orten des Reiches Tempel errichten ließ ohne Bildsäule eines Gottes. Wahrscheinlich gedachte er später sein eignes Bild hineinzustellen, und nur Mißverstand konnte ihm später die Absicht unterlegen, Christum in denselben zu verehren.

Noch wichtiger als für die Schicksale der Christen war aber die Regierung Hadrians für die weitern Schicksale der Juden, mit denen jedoch auch jetzt noch die der Christen teilweise verflochten erscheinen.

---

*) Vgl. den Brief Hadrians an seinen Schwager Servianus bei Flavius Vopiscus in vita Saturnini c. 2: Illi qui Serapin colunt, Christiani sunt, et devoti sunt Serapi, qui se Christi episcopos dicunt.

**) Ael. Lampridius, vita Alex. Sever. c. 43.

Nach der Zerstörung von Jerusalem unter Titus waren die nach Pella geflüchteten Christen zum Teil wieder auf die alten Trümmer der gefallenen Mutterstadt zurückgekehrt; mit ihnen auch der greise Symeon, einer der Anverwandten Jesu, der nunmehr als Bischof der Christengemeinde daselbst vorstand und der im Jahre 107 als ein Greis von 120 Jahren den Kreuzestod starb, indem ihn die Juden bei dem römischen Statthalter als einen staatsgefährlichen Sprossen des Hauses Davids verklagt hatten. Dieselben Juden, die den Zunder der Empörung in ihrem eignen Volke immer wieder anfachten, wie sollten sie es auch ertragen, daß die heilige Stätte von den Unheiligen entweiht, daß sogar der Name Jerusalem aus der Zahl der Städte getilgt war! Auf ihren Trümmern hatte sich eine neue Stadt erhoben, in der Heiden und Christen ihr Wesen trieben, während an der Stätte des Tempels, wo einst Jehovah verehrt worden war, dem Jupiter göttliche Ehre erwiesen ward. Lange gärte der Aufruhr im stillen. Eine Reise, die Hadrian im Jahr 130 in den Orient machte, hinderte noch eine Zeitlang dessen Ausbruch. Kaum aber hatte er sich entfernt, so brach er aufs heftigste los. Jene Worte Bileams: „Ein Stern wird aufgehen aus Jakob, und ein Zepter aus Israel wird aufkommen und wird zerschmettern die Fürsten der Moabiter und zerstören alle Kinder Seth" (4. Mos. 24, 17) fanden auch jetzt noch einen mächtigen Widerhall in der Brust eines Schwärmers, der sich den Sohn des Sterns, Bar Cochba nannte. Zu Bither (Bethera, Bethar), einer Bergfeste des jüdischen Landes unweit Jerusalem, ließ er sich zum König salben, und die ihm nicht huldigen wollten, namentlich die Christen im Lande, verfolgte er aufs Blut. Er überfiel mit einer bewaffneten Macht Jerusalem, zerstörte den heidnischen Tempel und ließ Münzen prägen, die auf der einen Seite seinen Namen, auf der andern die Inschrift „Freiheit Jerusalems" trugen. Als der römische Statthalter Tinnius Rufus zu schwach war, Widerstand zu leisten, wurde der tüchtigste Feldherr des Kaisers, Julius Severus, mit einer Verstärkung aus Britannien herbeigerufen, der erst mit weiser Vorsicht, ohne sich in Schlachten einzulassen, den Aufruhr zu dämpfen begann. Die Juden warfen sich auf Bither, entschlossen zum äußersten Kampf. Nachdem aber Severus das Land nach und nach erobert, erhielt er auch diese letzte Feste in seine Gewalt. So ward nach einem dreijährigen blutigen Kriege der Aufruhr im Jahre 135 gestillt, in welchem nach der gewöhnlichen Angabe 580 000 Juden ihr Leben verloren. Fünfzig feste Schlösser wurden zerstört, 985 Städte und Dörfer in

eine Wüste verwandelt. — Bar Cochba, den das enttäuschte Volk nun den „Sohn der Lüge", Bar Cosiba, nannte, war in der Schlacht umgekommen; sein Haupt ward ins römische Lager gebracht. Der Rabbi Akiba, der auch mit in die Verschwörung verwickelt war, wurde unter grausamen Martern hingerichtet, die er mit der größten Standhaftigkeit trug. Andere der Mitschuldigen wurden teils zu Sklaven verkauft, teils in die Steinbrüche Ägyptens abgeführt. Über die Stätte, wo der Tempel gestanden, ließ Hadrian den Pflug gehen und den Boden mit Salz bestreuen. Die neu erbaute Stadt Jerusalem aber wurde dem Kaiser und dem Jupiter Capitolinus zu Ehren Aelia Capitolina genannt und mit heidnischen Kolonisten bevölkert. Kein Jude durfte im Umkreis von mehreren Stunden der Stadt sich nähern, und um das Maß des Hohnes voll zu machen, ward über dem Stadtthor gen Bethlehem ein marmornes Schwein angebracht. Der Übertritt zum Judentum ward bei Todesstrafe verboten.

Mit dieser zweiten Eroberung Jerusalems durch die Hand der Römer löste sich das letzte Band, das die Juden noch äußerlich zusammengehalten hatte. Von da an erscheinen sie als das aus der Heimat vertriebene, unstäte und flüchtige Volk, wie es bis auf den heutigen Tag sich uns darstellt, ein Zeugnis des göttlichen Gerichtes wie des göttlichen Erbarmens, ein Volk, dessen Geschichte noch nicht beendet ist und das augenscheinlich aufbewahrt ist, um dereinst zur Vollendung des Reiches Gottes in seiner Weise verwendet zu werden.

Aber auch für die Geschichte des Christentums war dieses Schicksal der Juden ein entscheidender Wendepunkt. Wollten die Christen auch jetzt noch in Jerusalem (Aelia Capitolina) bleiben, so mußten sie noch entschiedener, noch auffälliger vom Judentum sich lossagen, als es bisher geschehen war. Nur so konnten sie auf Duldung von seiten der Heiden Anspruch machen. So trat denn auch wirklich das erste Mal ein Heidenchrist, Markus, an die Spitze der dortigen Gemeinde.*) Das Judenchristentum, das bis dahin noch immer seine Vertreter im jüdischen Lande gefunden hatte, hörte damit auf, als solches zu existieren; und die freiere Form, für die Paulus gekämpft hatte, trug den endlichen Sieg davon.

Dies führt uns auf die innern Verhältnisse des Christentums zur Zeit Hadrians, namentlich auf den Gegensatz des Juden- und Heidenchristentums, wie er in den häretischen Gestaltungen des Ebionitismus und des Gnostizismus hervortrat.

---

*) Euseb, Kirchengeschichte IV, 6.

Achte Vorlesung.

Häretische Richtungen in der Christenheit. — Ebioniten und Nazarener. — Cerinth. — Der Gnostizismus. — Basilides. — Valentinus. — Die Ophiten. — Andere Gnostiker. — Marcion.

Es ist eine altkirchliche Sage, daß bis auf Hadrian die Kirche in Hinsicht auf die Lehre ihre jungfräuliche Reinheit bewahrt habe, daß sie von keiner Ketzerei sei befleckt worden. Erst um die Zeit, mit der wir uns in der letzten Vorlesung beschäftigt haben, erst mit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts der christlichen Geschichte habe auch die Irrlehre sich hervorgethan.*) Streng buchstäblich darf man das wohl nicht nehmen; denn schon Paulus hatte ja zu kämpfen teils mit denen, die sich den jüdischen Satzungen hingaben, teils mit denen, welche aus Mißverstand der christlichen Freiheit diese mißbrauchten, wie denn auch er schon einer falschen Philosophie, einer falschen Gnosis oder der „falschberühmten Kunst" entgegentrat. Ebenso warnten auch die andern Apostel vor Irrlehrern. Aber das ist richtig, daß erst im zweiten Jahrhundert die häretischen Parteien sich sondern und unter bestimmten Namen in bestimmten Gestaltungen hervortreten, gegen welche dann die Kirche, als die rechtgläubige, als die katholische Kirche sich um so kräftiger verwahren mußte, wenn sie nicht nach der einen oder der andern Seite hin ihre Eigentümlichkeit aufgeben und selbst eine Beute des Häretischen werden wollte. Das Christentum wurzelte, wie wir gesehen haben, in dem Judentum; aber keineswegs war es nur eine Wiederholung oder eine Erneuerung des Judentums. Das Judentum sollte im Christentum aufgehen, seiner höhern Idee nach. Darauf hatte schon Ignatius hingewiesen in der Stelle, die ich aus seinen

*) Hegesipp in Eusebs Kirchengeschichte III, 32.

Briefen mitgeteilt habe. Nachdem die Weissagung der Propheten in Christo erfüllt war, konnte das Gesetz nicht mehr neben dem Evangelium bestehen als ein besonderes, sondern das Evangelium war die Verklärung des Gesetzes, indem es den göttlichen Inhalt desselben in sich schloß, aber unter der Form eines Gesetzes der Freiheit, nicht mehr als Buchstabe, sondern als Geist. Wollte nun dennoch neben dem freien Evangelium der Gnade und des Geistes ein jüdisches Gesetzeschristentum sich geltend machen, so konnte dies auf die Dauer nicht bestehen: es mußte entweder von selbst weichen, oder, wo es sich gegen die Freiheit des Evangeliums erhob, als eine unberechtigte Erscheinung, oder doch wenigstens als ein Anachronismus bekämpft werden, als eine Erscheinung, die sich überlebt hatte. Das die eine Seite des Kampfes. Aber auch die andere Seite müssen wir ins Auge fassen. Paulus hatte, als der Heidenapostel, das Christentum allerdings losgelöst von den Banden des Gesetzes; gleichwohl aber hatte er den tiefern geschichtlichen Zusammenhang des Christentums mit dem Judentum niemals übersehen, und in seinem Brief an die Römer hatte er es deutlich ausgesprochen, daß die Zweige des guten Baumes auf den wilden Ölbaum seien gepfropft worden. Wollte nun das Heidenchristentum, in falsch verstandener Unabhängigkeit vom Judentum, sich über allen historischen Zusammenhang mit demselben hinwegsetzen, wollte es sich im Anschluß an die heidnische Philosophie und Mythologie als eine rein idealistische, poetisch-philosophische Religion aufbauen, ohne die historische Grundlage, die in der Heilsanstalt des alten Bundes gegeben ist, so konnte auch dieses unhistorische, dieses gesetzwidrige und gesetzstürmende Verfahren nicht geduldet werden.

Das Christentum mußte also fest auf seinen eignen Lebenswurzeln dastehen; es durfte sich weder ins Judentum zurückdrängen, noch in die Wildnis des Heidentums hinreißen lassen. Es mußte abwehren das eine wie das andere. Nun aber sehen wir, daß zu Anfang des zweiten Jahrhunderts die beiden entgegenstehenden Richtungen des Juden- und Heidenchristentums, die schon längere Zeit in verschiedenen Mischungen sich vorgebildet hatten, in bestimmter Weise ihre Spitzen hervorkehren. Dies geschieht einerseits bei den judaisierenden Ebioniten, anderseits bei den heidnisch gesinnten oder doch heidnisch gefärbten Gnostikern. Von diesen beiden merkwürdigen Erscheinungen des Ebionitismus und Gnostizismus werden wir nunmehr zu handeln haben. Ich fühle das Schwierige wohl, einen Gegenstand, der

den Scharfsinn der gelehrtesten Forscher bis zur Stunde beschäftigt, für das allgemeine Verständnis so zuzurichten, daß er demselben genießbar wird. Und doch läßt sich die Sache nicht mit Stillschweigen übergehen. Die Treue gegen die Geschichte fordert, daß wir uns von diesen sich teils abstoßenden, teils wieder in gewissen Punkten begegnenden und durchkreuzenden Anschauungsweisen eine möglichst klare Vorstellung zu bilden suchen. Wir wollen es jedoch der gelehrten Forschung überlassen, die Geschichte dieser Parteien bis in ihre Uranfänge zu verfolgen und die oft unmerklichen Übergänge aus der einen Form in die andere nachzuweisen. Für die Betrachtung im großen und und ganzen mag es hinreichen, das festzuhalten, daß die beiden Hauptrichtungen, gegen die die junge Kirche zu kämpfen und deren sie sich zu erwehren hatte, die falschen Einflüsse jüdischer und die falschen Einflüsse heidnischer Denkweise waren.

Reden wir zuerst von den jüdischen Einflüssen. Das Christentum war aus dem Judentum hervorgegangen, und als eine jüdische Sekte wurde es im Anfang auch von den Heiden betrachtet. Die verächtliche Benennung Galiläer oder Nazarener kam allen Christen gemeinschaftlich zu. Noch zu Neros Zeit, haben wir gesehen, wurden sie als jüdische Sekte verfolgt. Nachdem aber das Christentum sich auch äußerlich vom Judentum abgelöst hatte, wozu schon die Zerstörung Jerusalems und dann der jüdische Krieg unter Hadrian beitrug, blieb die Benennung Nazarener für die übrig, die den frühern Standpunkt des Judenchristentums ferner einhielten, und welche also auch als Christen noch immer das jüdische Gesetz als ein göttliches beobachteten. Es ist immer das Schicksal einer sich abschließenden, an der Bewegung der Zeit keinen Anteil nehmenden Partei, daß sie nach und nach verkümmert und vertrocknet und daß sie, ehe sie sich's versieht und wider ihren Willen, zur Sekte wird. So scheint es den Nazarenern ergangen zu sein, die uns erst als rechtgläubige, bloß etwas gesetzesängstliche und in ihrer Freiheit beschränkte Christen erscheinen, später aber von der größern katholischen Kirche als häretisch bezeichnet und häufig mit einer andern Partei zusammengeworfen wurden, die unter dem Namen der Ebioniten erscheint. Wer sind diese Ebioniten? Früher hat man sie auf einen Stifter namens Ebion zurückgeführt, und auch Neuere sind wieder zu dieser Ansicht zurückgekehrt; allein richtiger scheint doch die Ableitung dieses Namens von dem hebräischen „Ebion“ (arm); also: die Armen. Nach den einen hießen sie so von ihrer wirklichen leiblichen Armut. Den Stamm bildeten die aus Jerusalem nach Pella

geflüchteten Judenchristen, die gewiß auch äußerlich in dürftigen Umständen lebten. Andere, wie schon der Kirchenlehrer Origenes, bezogen diese Benennung mit einer geistreichen, witzigen Wendung auf ihre geistige Armut, auf die Armseligkeit und Dürftigkeit ihrer Lehre. Als der Stifter der Partei wird bald nach der Zeit der Zerstörung Jerusalems unter Titus ein gewisser Thebuthis genannt, der, weil er nicht Bischof geworden, die alten Judenchristen zum Abfall von der reinen Lehre verführt habe. So viel ist gewiß, daß die Ebioniten in den wesentlichen Grundlehren des Glaubens sich von der gemeinsamen Lehre der Christen trennten, und daß sie dem jüdischen Glauben näher standen als dem christlichen. Einmal hielten sie strenge am mosaischen Gesetze und machten dieses für alle Christen verbindlich. Dann aber lehrten sie auch von Jesu, er sei ein Sohn Josephs und der Maria, mithin nicht der Sohn Gottes von Ewigkeit gewesen. Nichtsdestoweniger war ihnen Jesus Christus ein Wesen höherer Art: auch sie verehrten in ihm den Messias der Nation, den Sohn Davids, und Origenes vergleicht sie daher dem Blinden im Evangelium, der, obwohl blind, dennoch zum Herrn rief: Sohn Davids, erbarme dich meiner! (Mark. 10, 47.) Einige unter ihnen nahmen auch an, erst bei der Taufe am Jordan habe sich der Logos oder die göttliche Natur, der himmlische Christus, auf den Menschen Jesus herabgesenkt und sich da mit ihm verbunden; eine Vorstellung, die wir auch bei dem Judenchristen Cerinth, angeblich einem Zeitgenossen des Apostels Johannes, und bei einigen Gnostikern finden. Überhaupt blieben sich die Ebioniten nicht zu allen Zeiten gleich; manche nahmen zu ihrem Judaismus auch noch gnostische Elemente in sich auf und lehrten verschiedene Menschwerdungen (Inkarnationen) Gottes in Adam, in Enoch, in Noah, in Abraham, Isaak, Jakob und zuletzt in Jesus. Diese gnostischen Ebioniten, deren Meinungen besonders in den fälschlich dem römischen Clemens zugeschriebenen Schriften (Clementinen) hervortreten, hat man in neuerer Zeit von den vulgären ungefähr in ähnlicher Weise unterschieden, wie sich der vulgäre Rationalismus des vorigen Jahrhunderts zu dem spekulativen Rationalismus unserer Zeit verhält.

Den eigentlich spekulativen Rationalismus der alten Zeit stellen uns aber, freilich unter sehr wunderlichen und phantastischen Gestalten, die sogenannten Gnostiker dar, die in mehrfacher Beziehung den direkten Gegensatz zu den Ebioniten bilden, wenn sie auch wieder in einzelnen Resultaten mit ihnen zusammentreffen. — Was heißt Gnostiker? Gnostiker kommt her von Gnosis, und Gnosis heißt Erkenntnis.

Die Gnostiker wären sonach die Erkennenden, die Wissenden, die Denkenden, die Philosophierenden und Spekulierenden unter den Christen. In dieser Beziehung läge also an und für sich nichts Tadelndes. Das Christentum will ja Erkenntnis; es verlangt nicht einen blinden Glauben, sondern einen Glauben, der sich der Gründe, warum er glaubt, bewußt ist. Es schließt auch ein tieferes wissenschaftliches Denken über die Gründe des Glaubens nicht aus; im Gegenteil lag von Anfang an in den geheimnisvollen Lehren des Christentums eine Aufforderung, in dieses Geheimnis forschend einzudringen. Wie sollte nicht gleich der Eingang des Evangeliums Johannis: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort; dasselbige war im Anfang bei Gott; alle Dinge sind durch dasselbige gemacht" u. s. w. — wie sollte nicht dieser großartige mysteriöse Anfang die begabtern Geister gereizt haben, sich in dieses Geheimnis zu vertiefen? Wir haben ja auch früher gesehen, wie schon die Juden in Alexandrien, berührt von der griechischen Philosophie, zu religiösen Spekulationen über Gott und die Weltschöpfung, über den Logos und die Engelwelt, über den Ursprung der Sünde und des Bösen hingetrieben wurden, und unter den Christen mußte diese Richtung um so mehr hervortreten, als eben hier die Predigt ertönte: das ewige Wort sei eingegangen in die Beschränkung der endlichen Welt, es sei Fleisch geworden! So gewiß auch diese Wahrheit in erster Linie als eine Heilswahrheit mit dem gläubigen Gemüt mußte aufgefaßt werden, so gewiß sie sittlich belebend auf Gesinnung und Wandel der Christen wirken mußte, so konnte doch der spekulative Trieb, der sich dieser und ähnlicher Wahrheiten bemächtigte und der gern den Grund des Geheimnisses denkend ergründete, nicht gewaltsam zurückgedrängt werden; es kam nur darauf an, ihm die rechte Richtung zu geben und ihn vor Ausartungen zu bewahren. Man unterschied daher auch in der ersten christlichen Zeit zwischen einer wahren und einer falschen Gnosis. Vor der letztern, vor dem „Gezänke der falsch berühmten Kunst", wie Luther übersetzt, hatten schon die Pastoralbriefe gewarnt (1. Tim. 6, 20), und gegen sie richtete sich denn auch der Eifer der Kirchenlehrer, wie eines Irenäus und anderer.

Diese falsche Gnosis zeigte sich nun aber auf dem Gebiete des Christentums als eine falsche und unberechtigte in doppelter Weise, sowohl nach ihrer Form als nach ihrem Inhalt. Nach ihrer Form, insofern sie die wissenschaftliche Erkenntnis der göttlichen Dinge, die doch nur eine Verständigung über den Glauben sein soll, vom Glauben

losreißt und die Geheimnisse desselben dadurch profaniert, daß sie sie zu bloßen Gegenständen der Neugierde, höchstens der Wißbegierde und der philosophischen Forschung macht. Dadurch entsteht notwendig auf der einen Seite ungeistliches Gezänke und unerbauliche Rechthaberei, und auf der andern Seite bildet sich leicht ein Hochmut aus, der in seinem Wissensstolze auf die Menge der Gläubigen als Unwissende, Uneingeweihte herabsieht und ihres einfachen kindlichen Glaubens spottet oder doch ihn vornehm bemitleidet. Demut und Liebe, diese beiden christlichen Kardinaltugenden, sind mit einer solchen falschen hochfahrenden Gnosis durchaus unverträglich. Aber ebendeshalb muß eine derartige Religion der Wissenden, wie wir die Gnosis übersetzen möchten, nicht nur nach ihrer Form, sondern auch nach ihrem Inhalte sich als eine falsche und unberechtigte herausstellen. Es liegt in der Natur der religiösen, namentlich der christlichen Wahrheit, daß sie nur von einem demütigen und liebenden Sinne in ihrem innersten Wesen erkannt wird. Das hat schon Paulus ausgesprochen, wenn er sagt: „Wenn ich alle Geheimnisse wüßte und alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, also, daß ich Berge versetzte, und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts" (1. Kor. 13, 2); womit er offenbar auch sagen will, daß eine solche Erkenntnis nicht die rechte und im Grunde keine wahre Erkenntnis sei. Es entsteht dann eine Religion, die den Schein des gottseligen Wesens hat, aber dessen Kraft verleugnet. Als bloße Weltweisheit mag sie immerhin gewisse geniale Griffe thun in das Gebiet der Wahrheit, aber da sie nicht aus der Wahrheit ist, so wird sie nie Gottesweisheit werden; sie wird bei allen Geheimnissen, die sie zu ergründen glaubt, das eine Grundgeheimnis, das Geheimnis der Gottseligkeit, nicht erkennen. Das eigentliche Vaterland, die Heimat der Religion, wird ihr immer fremd bleiben; sie wird tausend Irrfahrten um das Land herum machen, aber es nie erreichen; und so werden auch alle ihre Aussagen über Religion und religiöse Verhältnisse immer etwas Schiefes, Halbwahres, mit kräftigen Irrtümern Gemischtes enthalten. Je höher sie zu stehen glaubt über der Menge der Gläubigen, desto weiter wird sie sich auch verirren von dem gemeinsamen Grund des Glaubens; und wenn sie auch dieselben Worte gebraucht wie die Gläubigen, dieselben Redensarten einmengt, die bei diesen gelten, so wird sich bald zeigen, daß diese Worte und Redensarten in ihrem Munde eine andere Geltung, eine andere Betonung haben, und daß sie entweder über den Inhalt ihres eigenen Glaubens in Selbsttäuschung begriffen ist oder in bewußter Zweizüngigkeit andere zum besten hat.

Dies die falsche Gnosis im allgemeinen, wie sie zu allen Zeiten und unter den verschiedensten Formen, bald mehr in mystisch-theosophischer, bald mehr in rationalistischer oder auch bisweilen in affektiert orthodoxer Weise sich zu produzieren gewußt hat.

Wenden wir uns nun zu den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts, mit denen wir es hier zu thun haben, so läßt sich aus der bloßen allgemeinen Benennung noch wenig entnehmen. Nur so viel ist richtig, daß sie mehr oder weniger alle einer solchen, das einfache Wesen des Glaubens gefährdenden, in großartige Irrtümer hinführenden Richtung huldigten. Ihr gemeinsames Vaterland ist der Orient, aber wie weit sie mit den altorientalischen Philosophemen, wie weit sie fernerhin mit der platonischen, wie weit mit der alexandrinisch-jüdischen Philosophie zusammenhängen, das möge Gegenstand der gelehrten Untersuchung bleiben. So viel ist gewiß, daß wir die Gnostiker im Zeitalter Hadrians teils in Syrien, teils in Ägypten und zwar in Alexandrien zu suchen haben, und daß sich ihre Lehren zunächst in der griechisch-orientalischen, dann aber auch teilweise in der römisch-abendländischen Kirche ausbreiteten. Ihre Systeme gehen selbst wieder bedeutend auseinander, und es gehört ein eigenes Geschick dazu, sie gehörig voneinander zu sondern und sie nach Klassen und Familien zu ordnen. Für unsern Zweck wird genügen, wenn ich erst ein allgemeines Bild von dem vorausschicke, was allen Gnostikern mehr oder weniger gemeinsam ist, und dann ein paar der hauptsächlichsten Vertreter dieser Richtung Ihnen vorführe.

Ein charakteristischer Zug aller Gnostiker ist ihre Verwandtschaft zum Heidentum. Man hat zwar, und nicht ohne Grund, zwischen sogenannten judaisierenden und antijudaisierenden Gnostikern unterschieden; allein auch die sogenannten judaisierenden Gnostiker, auch die, welche sich verhältnismäßig mehr an das Judentum anschließen als die übrigen, haben eine heidnische, eine polytheistische, mythologische Färbung. Die Vielgötterei war allerdings durch das Christentum gestürzt, und auch die Gnostiker führten dieselbe nicht mehr in ihrer krassen Gestalt ein. Allein zum rechten Monotheismus, zum Glauben an einen höchsten Gott und Schöpfer der Welt, der nach freiem heiligen Willen alles geschaffen hat und alles nach unumschränkter Weisheit und Liebe regiert, — zum Glauben an diesen einen persönlichen Gott brachten es die Gnostiker nicht. Der gnostische Gott ist ein dunkles, verhülltes Wesen, das erst durch ein mannigfach abgestuftes Heer von Kräften, die aus ihm ausfließen (Emanationen), sich zum Bewußtsein seiner selbst

hindurcharbeiten muß. Die Welt ist nicht eine freie Schöpfung dieses Gottes, sondern das Werk eines dem höchsten Gotte untergeordneten oder gar eines ihm feindlich entgegengesetzten bösen Wesens. So ist auch der Mensch ein Gebilde dieses untergeordneten Weltschöpfers, und er selbst ist unterthan einem blinden Geschick und preisgegeben den Mächten, die zwischen Himmel und Erde walten. Mit der Freiheit des Menschen geht dann natürlich auch der Begriff der Sünde und der Zurechnung dieser Sünde verloren. Die Materie, die als eine dunkle Macht begriffen wird, ist der Sitz des Bösen, und solange der Mensch unter dem Einfluß der Materie steht, so lange ist auch seine Erlösung nicht vorhanden. Diese kann nur dadurch geschehen, daß höhere Lichtwesen den Menschen aus dem Zusammenhang mit der Materie herausheben und ihn in das Lichtreich versetzen. Ein solches Lichtwesen ist nach der gnostischen Lehre auch Christus; aber dieser Christus der Gnostiker, wie verschieden ist er von dem Jesus Christus von Nazareth, den die Evangelien uns vorführen! Er ist kein historischer, sondern ein mythischer Christus, ein Äon, d. i. ein erhabener Engel des Lichts, der sich entweder nur zeitweise mit dem Jesus von Nazareth verbunden hat bei der Taufe am Jordan, um ihn dann bei seinem Tode wieder zu verlassen, oder der, statt wirklich Fleisch zu werden, nur mit einem Scheinkörper sich umgeben hat; eine Meinung, die wir schon bei den Doketen des Ignatius gefunden haben. Am allerwenigsten ist es Christus der Gekreuzigte, auf den der gnostische Glaube sich stützt; was Paulus von den Juden und von den Griechen sagt, daß jenen das Kreuz Christi ein Ärgernis und diesen eine Thorheit sei, das läßt sich in gewissem Sinne auch auf den Gnostizismus anwenden. Nicht als erlöste Sünder, sondern als eine Art von Engeln, als vornehm-ideale Wesen (im Gegensatz gegen die Masse der bloßen Gläubigen) werden die Seelen der Gnostiker im Triumph eingeführt in das phantastisch-idealistische Lichtreich, nachdem sie durch eigne Büßungen und Kasteiungen und endlich durch den Tod sich der Herrschaft des Leibes entledigt, sich zu lichten Geistnaturen verklärt haben. Mit Verachtung sieht daher auch der Gnostizismus auf die Gnadenmittel der Kirche, auf das Wort Gottes und die Sakramente, herab. In seiner Geistigkeit bedarf er dergleichen nicht; er überläßt dies den Schwachen, die noch der Milchspeise bedürfen. Ebenso macht sich der Gnostizismus seine eigne Moral. Während er auf der einen Seite die strengste Zucht sich auferlegt, die bis zu gewaltsamer Peinigung des Körpers und zu freiwilligem Märtyrertum sich steigert,

weiß er auch wieder gelegentlich dieser und aller Zucht sich zu entziehen, und der an sich richtige Satz, daß dem wahrhaft freien, dem geistigen Menschen alles erlaubt ist, wird von ihm zu Gunsten einer gänzlichen Emanzipation von jedem Sittengesetze ausgebeutet, so daß die tollsten Ausschweifungen der Phantasie und der Sinnlichkeit ihre Rechtfertigung finden.

Immerhin ist ein großer Unterschied zwischen den einzelnen Gnostikern. Ein Hauptrepräsentant ihrer edlern Richtung ist Basilides in Alexandrien ums Jahr 125. Über sein äußeres Leben wissen wir weiter nichts. Seine Lehre ist folgende: Es gibt zwei einander entgegengesetzte Prinzipien, ein gutes und ein böses, ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsternis. An der Spitze des Lichtreiches steht der unaussprechliche, der namenlose Gott. Aus diesem Urwesen, in dem alle Lebenskeime verschlossen liegen, entwickelt sich das Leben in folgender Ordnung: Erst geht aus dem ungenannten Gott hervor der Nus (*νοῦς*, der Geist oder der Erstgeborne), aus diesem wieder der Logos (der göttliche Verstand), dann aus diesem die Einsicht (*φρόνησις*), dann in weitern Ausflüssen die Weisheit (*σοφία*), die Macht (*δύναμις*), die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) und endlich der Friede (*εἰρήνη*). Diese sieben Kräfte, die sich aber Basilides nicht als abstrakte Kräfte, sondern als belebte, persönliche Wesen denkt, bilden mit dem göttlichen Urwesen selbst, dessen Entfaltung sie sind, die erste heilige Achtzahl (*ὀγδοάς*) oder den ersten Himmel. An diesen Himmel schließt sich ein zweiter als Abbild des ersten, ebenfalls mit solchen Kräften und Geistern erfüllt; an diesen wieder ein dritter, vierter bis zur Zahl 365. Diese 365 Himmel oder Geisterreiche, in welchen die Fülle der Gottheit nunmehr ausgegossen ist und die also das reine Spiegelbild Gottes sind, in welchem Gott selbst erst sein eigenes Werk erkennt, werden zusammengefaßt in das mystische Zahlwort Abraxas, das eine Art von Zauberkraft in sich schloß. An der Spitze des letzten und untersten Lichtreiches steht der Weltherrscher (Archon), ein beschränktes, dem höchsten Gott untergeordnetes Wesen. Dieser und nicht der höchste Gott hat die gegenwärtige Welt geschaffen, in der wir leben: er ist auch der Gott der Juden, der Gott des alten Testaments. Er handelt nicht frei von sich aus, sondern dient der Vorsehung des höchsten Gottes als bloßes Werkzeug, um den Weltverklärungsprozeß seinem Ziel entgegenzuführen. Zur Vollendung dieses Prozesses bedurfte es einer besondern Offenbarung, die weit über die Einsicht und Macht des Weltschöpfers hinausreichte. Der höchste der aus Gott ausgeflossenen Geister,

der Nus, vereinigte sich, um diese Gottesoffenbarung zu bewerkstelligen, mit einem Menschen, und zwar mit dem Menschen Jesus. Diese Vereinigung geschah bei der Taufe am Jordan. Bis dahin, bis zu dem feierlichen Einweihungsakte der Taufe, war Jesus ein gewöhnlicher Mensch; aber nun kam der Gottesgeist über ihn, nun war er der Sohn Gottes, wie denn auch Gott hier erst erklärte: Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe (Matth. 3, 17); daher denn auch die Anhänger des Basilides die Taufe Jesu besonders hoch hielten und zum Andenken an dieselbe ein eignes Fest feierten, das Fest der Epiphanie am 6. Januar. Was Jesus gelitten hat, das hat er nicht als Erlöser der Welt, das hat er einfach als Mensch gelitten, und zwar hat auch er wie andere Menschen leiden müssen, um sich selbst von Sünden zu reinigen. Sonach war Jesus nicht vollkommen sündlos, obgleich bei ihm die Sünde auf ein Geringstes (Minimum) verschwindet. Ein stellvertretendes Leiden Jesu konnte Basilides nicht annehmen. Nach ihm leidet jeder Mensch und muß jeder leiden für seine eigne Sünde. Aber die Leiden sind eine Wohlthat für den Menschen; sie haben eine reinigende, eine läuternde Kraft, und eine besondere Gnade ist es, wenn ein Mensch schon in diesem Leben alle Sünden abbüßen kann: daher die Märtyrer vor allen glücklich zu preisen sind, weil es ihnen vergönnt ist, diese Sühne vollkommen zu vollbringen durch die freiwillige Hingabe ihres Lebens. Der Mensch, so lehrt Basilides weiter, ist ein geistleibliches Wesen: alle Leidenschaften, denen er unterworfen ist, kommen von der Materie her, in die sein Geist eingetaucht und versenkt ist. Er steht unter dem dunkeln Einfluß der ganzen Sinnenwelt um ihn her. Er steht in Rapport mit ihr, deren Abbilder er in sich trägt. Der Wolf weckt in ihm die Grausamkeit, der Stein die Herzenshärtigkeit u. s. w. In dem Maße nun, als er sich von diesen materiellen Einflüssen, von den Eindrücken der Außenwelt losmacht und sich hineinlebt in den idealen, geistigen Zusammenhang, den ihm Christus geöffnet hat, in eben dem Maße hat er teil an der Erlösung. — Basilides selbst war, nach allem, was wir von ihm wissen, eine edlere, sittlichere Natur. Sein Grundsatz lautete: Der Mensch soll dahin gelangen, gleich Gottes alles zu lieben, weil alles mit allem verwandt ist, nichts zu hassen und nichts zu begehren. Seine spätern Anhänger aber wichen in manchen Dingen von ihm ab und überließen sich Ausschweifungen, die wir nicht auf die Rechnung des Stifters setzen dürfen.

Noch ausgeführter als das System des Basilides erscheint uns

das des **Valentinus**, der ebenfalls zur Zeit Hadrians in Alexandrien lebte, dann im Jahr 140 nach Rom kam und in Cypern ums Jahr 160 starb. Aus dem göttlichen Urgrunde, dem nie alternden, ewig jungen, entwickelt sich das Leben durch eine Reihe von Ausflüssen, in denen Männliches und Weibliches gepaart erscheint. Man glaubt einen Philosophen aus der neuesten Schule zu hören, wenn uns Valentinus beweist, wie der unterschiedslose Gott, das reine Absolute, sich selbst erfaßt, wie er durch eine Entzweiung seines Wesens sich selbst erst begreiflich wird, indem sein eigner Gedanke als das ewige Stillschweigen ihm entgegentritt, worin er sein eignes Wesen wiedererkennt. Freilich, was die neuere Philosophie in abgezogenen Schulbegriffen ausdrückt, das tritt uns hier in farbenreichen, phantastischen Bildern, in einer mythologischen Hülle vor Augen, und insofern hat der alte Gnostizismus vor dem neuen den poetischen Reiz voraus. So geht denn aus dem Urgrunde, der nur das Schweigen (die Sige) zu seiner Gefährtin hat, hervor der höchste Gottesgeist, der Nus, der sich mit der Wahrheit verbindet. Aus dieser himmlischen Ehe (Syzygie) entspringt dann wieder der Logos, dessen Gemahlin das Leben, aus diesem wieder der Mensch, d. h. der ideale Mensch, der sich mit der Kirche verbindet. So geht es weiter fort bis auf dreißig sogenannte Lebensgeister (Äonen), die wieder unter sich eine heilige Acht, eine heilige Zehn und eine heilige Zwölf bilden und die zusammen die Fülle des göttlichen Lebens (Pleroma) ausmachen. Die aus dem Urgrunde emanierten Lebensgeister haben nun ein sehnsüchtiges Streben, mit dem Urgrunde sich zu verbinden, und der jüngste der weiblichen Geister, die Sophia (die Weisheit), wird von dieser Begierde so sehr hingerissen, daß sie mit dem Urgrunde eine Verbindung eingeht. Aus dieser unnatürlichen Verbindung entsteht aber ein Mißgeschöpf, die irdische Weisheit, ein unreifes, jämmerliches Wesen, das hilflos umherirrt und verloren geht, wenn nicht eine höhere Macht sich seiner wieder erbarmt. Der Sohn dieser irdischen, niedern Weisheit ist der **Weltschöpfer** (Demiurg), und so ist denn auch die Welt, die dieser hervorbringt, eine sehr unvollkommene und klägliche Welt, eine Welt voll Gebrechen und Mängel. Einzelne höhere Geistes- und Lichtfunken sind allerdings in dieser Welt ausgestreut, gleichsam als Samenkörner des Ewigen; aber sie können nicht zu ihrer Entwickelung kommen, solange die plumpe Materie entgegensteht. Um nun die durch die falsche Weisheit gestörte Harmonie des Universums wiederherzustellen, erscheint aus abermaliger Verbindung des Nus mit der Wahrheit ein höherer Lebensgeist, Christus, der sich

mit dem Heiligen Geiste verbindet, und aus dieser himmlischen Ehe geht der Erlöser Jesus hervor. Die Gnostiker unterscheiden sehr bestimmt zwischen Christus und Jesus; es sind für sie zwei verschiedene Wesen. Was Christus für die himmlische Welt ist, das ist Jesus für die irdische. Damit aber Jesus die Menschen erlösen, d. h. sie wieder in das Lichtreich zurückführen kann, darf er selbst nicht mit der Materie in Berührung kommen; daher hatte er auch keinen materiellen, sondern einen himmlischen, gleichsam ätherischen Leib. Er wurde zwar von Maria geboren, aber doch hatte er nicht wahre menschliche Natur an sich*), sondern diese diente ihm nur als Hülle. In der Taufe ließ sich der himmlische Jesus auf den irdischen Messias hernieder. Alle Wesen nun, die mit ihm in Verbindung treten, werden durch ihn zu Geistwesen, zu pneumatischen Naturen. Solche sind die wahren Christen, d. h. die wahren Gnostiker. Sie bilden gleichsam den Adel der Menschheit. Ihnen zunächst stehen die seelischen (psychischen) Naturen, denen die höhere Weihe des Geistes fehlt, die jedoch immer noch besser sind, als die rein sinnlichen, fleischlichen Menschen. Auf die Religionen angewendet ist das Judentum psychischer, das Heidentum sinnlicher, fleischlicher Art, das Christentum die Religion des Geistes. Die Vollendung aller Dinge wird eben darin bestehen, daß von dem geistigen Leben alles verschlungen, alles in das ewige Lichtreich aufgenommen wird, wo ewige Seligkeit herrscht.

Verwandt mit diesem valentinischen ist das älteste gnostische System, welches wir kennen, nämlich das der Schlangenbrüder (Ophiten, Naassener), deren Vaterland ebenfalls Ägypten ist. Wodurch sie sich aber wesentlich von den Gnostikern unterscheiden, ist das, daß sie den Weltschöpfer, welchen sie Jaldabaoth (Sohn des Chaos) nennen, nicht nur für ein beschränktes, sondern geradezu für ein boshaftes Wesen halten, dessen einziges Bestreben dahin geht, die Absichten des guten Gottes zu vernichten. Jaldabaoth forderte die sechs weltbildenden Engel auf, ein Geschöpf zu bilden, das ihm und ihnen gleich sei.**) Es entsteht eine unförmliche Masse. Da erbarmt sich die höhere Weisheit des Menschen, sie haucht ihm den göttlichen Geist ein. Darüber erzürnt starrt Jaldabaoth mit finsterm Blick hinab in das Chaos und erzeugt durch dieses Hinabstarren den Schlangengeist, den Teufel. Mit

---

*) Er bediente sich des Leibes der Maria als eines Kanales, durch den er in diese Welt eintrat.

**) Anspielung auf 1. Mos. 1, 26.

Hilfe dieses suchte nun der neidische Jaldabaoth die Menschen von der Erkenntnis des wahren Gottes zurückzuhalten, und darum verbot er ihnen, vom Baum der Erkenntnis zu essen. Aber die himmlische Weisheit erbarmte sich der armen Menschen und unter der Gestalt der Schlange, welche das Symbol der Weisheit ist, leitete sie die Menschen an, das Gebot Jaldabaoths zu übertreten. Die Menschen aßen von der verbotenen Frucht, und siehe! ihre Augen wurden ihnen aufgethan; sie wurden sich ihrer höhern, ihrer göttlichen Natur bewußt, sie thaten den mächtigen Schritt aus der unmündigen Kindheit in die Freiheit.*) — So verkehrten die Ophiten die biblische Lehre vom Sündenfall in ihr Gegenteil. Was die Kirche als Sünden*fall* bezeichnet, war ihnen eine Emanzipation aus der Dienstbarkeit des neidischen Gottes, der ihnen ihre Freiheit mißgönnte: daher verehrten sie die Schlange, dieses kluge Tier, das dem Menschen zu seiner Erlösung verholfen habe. Auch als die Menschen von dem erzürnten Jaldabaoth aus dem Paradies verstoßen wurden, hörte die himmlische Weisheit nicht auf, für sie zu sorgen. *Sie* war es, die den jüdischen Messias *Jesus* bei der Taufe mit dem wahren *Christus*geist erfüllte und die ihn, nachdem er dem Leibe nach am Kreuz gestorben, wieder belebte, so daß er sich zum Himmel aufschwang, sich zur Rechten des Jaldabaoth setzte, ohne daß dieser es merkte, und so ihn allmählich aus seiner Herrschaft verdrängte, indem er ihn alles Lichtes und alles Lebens beraubte und es nun in sich vereinigte. Auf diese und ähnliche Weise wird die christliche Heilsgeschichte in eine Karikatur verzerrt, die den christlichen Ohren wie Blasphemie klingen mußte, wie eine förmliche Travestie der heiligen Geschichte, eine Verkehrung in Mythologie. Ist es nicht, als hörten wir die Geschichte von Jupiter, der den Saturn entthront, oder eine ähnliche?

Ich muß es mir versagen, Ihnen auch noch die übrigen gnostischen Systeme, wie das dem ophitischen verwandte System der Peraten, sowie die Systeme eines *Saturninus*, *Bardesanes*, *Tatian* und anderer vorzuführen. Das bisherige mag hinreichen; doch um auch die praktische Seite des Gnostizismus hervorzuheben, von der

*) Bekanntlich hat in neuerer Zeit *Schiller* dieselbe Idee entwickelt; auch ihm ist „der vermeintliche Ungehorsam gegen das göttliche Gebot nichts anderes, als ein Abfall des Menschen von seinem Instinkte, die erste Äußerung seiner Selbstthätigkeit, das erste Wagstück seiner Vernunft, der erste Anfang seines moralischen Daseins.“ S. die Abhandlung: Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der mosaischen Urkunden; in den pros. Schriften (Werke X).

ich sagte, daß sie das eine Mal in übertriebener Strenge, das andere Mal in Zügellosigkeit sich darstellte, so mag noch die gnostische Sekte der Karpokratianer erwähnt werden. Ihr Stifter Karpokrates lebte gleichfalls unter Hadrian. Er setzte Jesus in eine Linie mit Plato und Pythagoras, die sich durch ihre hohe Geisteskraft über die Menge erhoben hätten. Die Genialität vertrat bei den Karpokratianern die Stelle der Religion und der Sittlichkeit, und so proklamierten sie, wie später andre gethan, unter dem Anscheine höherer Geistesfreiheit, die Entfesselung (Emanzipation) des Fleisches.

Endlich muß ich noch, um die Stellung, welche der Gnostizismus dem alten Testament gegenüber einnahm, an einem Beispiel darzustellen, des Gnostikers Marcion gedenken, obgleich dieser schon über das Zeitalter Hadrians hinausreicht und in die Zeit Antonins des Frommen fällt. Ja, man kann sogar zweifelhaft sein, ob man ihn den eigentlichen Gnostikern beizählen und ihn nicht lieber als eine Erscheinung für sich betrachten will. Marcion, der Sohn eines Bischofs von Sinope, der ihn selbst aus der Kirchengemeinschaft gestoßen haben soll, kam vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Begleit eines syrischen Gnostikers Cerdo aus Syrien nach Rom. Dort läßt ihn die Sage mit dem Bischof Polykarp von Smyrna zusammentreffen, der damals wegen der Osterstreitigkeit in Rom sich befand. Auf die an den Bischof gerichtete Frage Marcions, ob er ihn kenne, soll jener geantwortet haben: „Ja, ich erkenne den Erstgebornen des Satans.“ Was nun die Lehre Marcions betrifft, so zeichnet er sich vor allen Gnostikern aus durch den entschiedenen Gegensatz, in den er das Christentum zum Judentum stellte. Das ganze alte Testament verwarf er und wollte nichts wissen von einer stufenweisen Offenbarung. Das Christentum ist ihm nicht ein durch die Jahrhunderte vorbereitetes, sondern ein absolut neues, ich möchte sagen ein vom Himmel gefallenes Gottesgeschenk. Christus, lehrte er, ist nicht geboren vom Weibe, er ist als der vollendete Menschensohn plötzlich vom Himmel gekommen; in einem Scheinkörper hat er sich zu Kapernaum auf die Erde niedergelassen und hat den Menschen den wahren Gott geoffenbart, den sie früher unter dem Gesetze nicht kannten; sie kannten bisher nur den gerechten Gott, nicht den guten Gott. Aber unter der Gerechtigkeit Gottes versteht er nicht das, was die Bibel darunter versteht, sondern eine Härte, die geradezu in Ungerechtigkeit umschlägt. Obgleich aber Marcion ein entschiedener Gegner des Gesetzes war, so kann man ihm für seine Person nicht vorwerfen, daß er diese Lehre zu ungesetzlichem Thun

und Treiben, nach Art der Karpokratianer, mißbraucht hätte. Im Gegenteil forderte er von seinen Anhängern große Sittenstrenge und Enthaltsamkeit und ging darin mit eignem Beispiel voraus. — Marcion bediente sich auch eines eignen Evangeliums, das mit dem Evangelium Lucä am meisten Ähnlichkeit hat; doch fehlen die ersten Kapitel über die Geburt und Kindheit Jesu. Ob Marcion den Lukas zu seinem Behufe verstümmelt hat, oder ob sein Evangelium zu den ältern Quellenschriften des Lukas gehört, ist eine Frage, die von der Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten verschieden beantwortet worden ist.

So viel über die Gnostiker. Man würde die ganze Erscheinung derselben ungerecht beurteilen, wenn man nur Unsinn, gleichsam nur phantastische Fieberträume in ihren Systemen finden wollte. Es liegen Samenkörner von Gedanken darin, wie Ihnen bei all der seltsamen Einkleidung nicht entgangen sein kann, selbst tiefer und tiefgreifender Gedanken. Das läßt sich nicht leugnen. Auch ist die Erscheinung des Gnostizismus nicht zu begreifen als eine zufällige, die sich nur von außen an das Christentum angesetzt hätte oder ihm angeflogen wäre. Sie lag in der Zeit und griff mächtig in die Geschichte des zweiten und dritten Jahrhunderts ein, und eben darum durften wir sie nicht übergehen. Als Gegengewicht gegen eine jüdisch-gesetzliche und am Buchstaben hangende Richtung hatte der Gnostizismus auch seine geschichtliche Berechtigung; er repräsentierte das geniale, das freie Element. So finden wir auch bei ihm zuerst Anfänge der christlichen Kunst und Poesie. Er bewahrte die Kirche vor Erstarrung in Formen; aber freilich war nötig, daß auch ihm wieder Schranken und feste Schranken gesetzt wurden, wenn nicht ein neues Heidentum emporkommen und seine wilden Wasser über die Fluren der Kirche ergießen sollte. Darum ging auch der Gnostizismus wieder unter, nachdem er seine relative Bestimmung in der Geschichte erfüllt hatte. Er starb an seiner eignen Haltlosigkeit, an seiner Überspannung, vor allem an seiner sittlichen Ohnmacht. Das ist das Schicksal jeder Religion, die nur auf Ideen und nicht auf Thatsachen sich stützt, die ihre eignen Hirngespinste an die Stelle der geschichtlichen Offenbarung setzt. Da gilt immer wieder das Wort des Apostels: „Da sie sich für weise hielten, sind sie zu Narren geworden" (Röm. 1, 22), und „Das Wissen blähet auf, aber die Liebe bessert" (1. Kor. 8, 1).

Neunte Vorlesung.

Das Christentum im Zeitalter der Antonine. — Angebliches Edikt des Antoninus Pius zu Gunsten der Christen. — Mark Aurel. — Christenverfolgung in Kleinasien. — Polykarp. Sein Märtyrertod und sein Brief an die Philipper. — Die legio fulminatrix. — Christenverfolgung in Gallien. — Schicksale der Christen unter den nächstfolgenden Kaisern.

Nachdem wir uns mit den häretischen, d. h. mit den vom Wahrheitsprinzip des Christentums nach der Rechten oder Linken abweichenden Erscheinungen auf dem Gebiete des Glaubens beschäftigt haben, wie sie uns seit dem Zeitalter Hadrians entgegentreten: einerseits nämlich mit den dürftigen, am jüdischen Gesetze haftenden Religionsbegriffen der Ebioniten, anderseits mit den phantastischen, aber für die Entwickelung des Christentums keineswegs gleichgültigen Systemen der Gnostiker, kehren wir jetzt wieder zu den äußern Schicksalen der Christen unter den römischen Kaisern zurück. Auf den Kaiser Hadrian, der, wie wir früher gesehen, die ungerechten Verfolgungen der Christen durch Verhaltungsbefehle an seine Statthalter beschränkt haben soll, während er die aufrührerischen Juden unter Bar Cochba aufs empfindlichste demütigte, folgte sein Adoptivsohn, der Gallier T. Älius Hadrianus Antoninus Pius (der Fromme). Er regierte vom 10. Juli 138 bis zum 7. März 161: eine edle, sittliche Natur, ein friedliebender, weiser Regent, dessen ganzes Bestreben dahin ging, in friedlicher Verwaltung des Reiches die Wohlfahrt aller Stände zu befördern. Man hat ihn dem Numa verglichen, ihm den Namen eines Vaters des Vaterlandes erteilt. Wie er für die Geringsten im Volke, für die Sklaven, für die Witwen und Waisen, für die Armen und Unterdrückten überhaupt sorgte (sein Grundsatz war, lieber einen Bürger zu erhalten, als tausend Feinde zu töten): so soll er sich auch der bedrängten Christen

angenommen haben, gerade zu einer Zeit, als die Volkswut am lautesten und am zudringlichsten ihre Verfolgung betrieb. Mehrere Unglücksfälle trafen unter seiner Regierung zusammen, welche diese Volkswut gegen die Christen aufregten. Hungersnot, Erdbeben, eine Feuersbrunst in Rom, bei welcher 340 Gehöfte (insulae) verbrannten, Austritt des Tiber und Überschwemmung, dazu noch andre seltsame Naturerscheinungen und Zeichen am Himmel wurden als göttliche Gerichte vernommen und gedeutet.*) Aber wer sind die Feinde der Götter, die also ihren Zorn herausfordern? Wer anders als die Christen, die ihr Dasein bestreiten, ihre heiligen Namen lästern, ihrem Dienste sich entziehen und andre von diesem Dienste abhalten? Darum fort mit diesen Götterfeinden, mit diesen Atheisten, die weder Altar noch Tempel haben und nur die Wolken verehren! So brach denn namentlich in Achaja eine Verfolgung aus, in welcher ein christlicher Bischof, Publius zu Athen, ums Leben kam. Der Kaiser soll darauf ein Edikt an die kleinasiatischen Landstände erlassen haben, in dem er diese Verfolgungen untersagte. Das Edikt, das uns die Kirchenschriftsteller Justin und Euseb in ihren Schriften aufbewahrt haben**), lautet im wesentlichen also: „M. Aurel Antoninus, Kaiser u. s. w., wünscht der asiatischen Ständeversammlung alles Wohlergehen. Ich weiß, daß die Götter selbst dafür sorgen, daß ihre Feinde nicht verborgen bleiben; denn sie könnten viel eher die strafen, die sie nicht anbeten wollen, als ihr. Ihr bestärkt sie (die Christen) vielmehr durch die Verfolgung in ihren Meinungen, und es kann ihnen nur erwünscht sein, wenn sie verklagt werden, zu zeigen, daß sie um ihres Gottes willen selbst den Tod dem Leben vorziehen. Was die Erdbeben betrifft, so könntet ihr an den Christen ein Beispiel nehmen, die ein weit größeres Vertrauen auf ihren Gott haben, während ihr den Dienst der Götter verabsäumt. Was verfolgt ihr also die Christen, weil sie Gott dienen? Schon mein Vater hat diese Art von Verfolgung verboten und ich folge hierin seinen Grundsätzen. Wenn jemand fortfahren sollte, einen dieser Leute zu beunruhigen darum, weil er ein Christ ist, so soll der Angeklagte von der Anklage freigesprochen werden, wenn es auch gleich offenbar ist, daß er zu den Christen gehört; hingegen der Angeber soll Strafe leiden. — Gegeben zu Ephesus bei der Ständeversammlung in Asien."

Die neuere Kritik hat die Echtheit dieses Edikts bestritten, und es muß allerdings auffallen, daß der Kaiser darin nicht nur die Unschuld

*) Siehe Julius Capitolinus. Vita Marci Aurel. c. 9.

**) Justin d. M. am Ende seiner ersten Apolog. und Euseb, KG. IV, 13.

der Christen heraushebt, sondern sie als die echten und wahren Gottesverehrer rühmt und den Heiden sie sogar als Beispiel aufstellt. So, sagt man, konnte nur ein Christ schreiben, nicht aber ein heidnischer Kaiser an seine heidnischen Unterthanen, auch wenn er noch so billig gegen die Christen gestimmt war. Es ist daher nicht unmöglich, daß ein Christ späterhin ein solches Edikt dem Namen Antonins untergeschoben hat, weil das wirkliche Edikt nicht mehr vorhanden war. Daß aber Antoninus überhaupt ein Edikt zu Gunsten der Christen erlassen, wenn nicht das vorhin mitgeteilte, so doch ein ähnliches, ist wohl aus andern Zeugnissen so gut als erwiesen.*) Wieviel es gefruchtet, wissen wir nicht. Nur so viel ist gewiß, daß unter seinem Nachfolger und Adoptivsohn, Antoninus Philosophus (Mark Aurel), die Verfolgungen mit neuer Heftigkeit ausbrachen.

Mark Aurel gehört nun freilich auch zu den edlern Gestalten, die uns in der römischen Kaisergeschichte begegnen. In seinen „Selbstbekenntnissen"**), die noch auf uns gekommen sind, rühmt er es mit aufrichtigem Dank gegen die Götter, daß er von guten Großeltern, von trefflichen Eltern und ebenso trefflichen Lehrern sei erzogen worden; sein Herz neigte sich früh zur Weisheit, zur Selbstbeherrschung; er schloß sich an die stoische Philosophie an. Auch als Kaiser kennen wir ihn als einen Mann, der mitten unter den Waffen, mit denen er das Reich gegen äußere Feinde schützte, auch den innern Feind in der eignen Brust durch die Macht der Philosophie zu bezähmen suchte. Noch in vorgerückten Jahren arbeitete er gewissenhaft an seiner eignen sittlichen Veredelung, wovon seine Selbstbekenntnisse ein schönes Zeugnis ablegen. Hohe Seelenruhe sich zu bewahren unter allen Wechselfällen des Lebens, aufrichtig zu sein gegen sich selbst, gerecht und mild gegen andre, in allen Dingen das rechte Maß zu bewahren und der Stimme Gottes zu folgen im Gewissen, unbeirrt von der Menschen Lob und Tadel, das waren die großen und edlen Forderungen, die Mark Aurel unabläßig an sich selbst stellte. Dabei war sein Auge immer gerichtet auf die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit dieses Lebens und auf das Ende der Dinge, damit er nicht unwürdig vom Tode sich überraschen lasse, sondern willig folge, wenn die Götter ihn vom Schauplatze abrufen. „Sei dem Felsen im Meere gleich," so ruft er sich unter anderm zu***),

*) Melito von Sardes beruft sich in einer Zuschrift an Mark Aurel auf ein Edikt seines Vaters. Euseb, Kirchengesch. IV, 26.

) *Εἰς ἑαυτόν* I, 14. *) Ebenda IV, 31.

„an den die Wellen des Meeres anschlagen, der aber unbeweglich bleibt und die Fluten um ihn her besänftigt und beschwichtigt." Diesen allgemeinen Grundsätzen entsprechen auch seine Regierungsmaximen. Sich hinzugeben dem Wohl des Staates; allem Privatvergnügen, aller Bequemlichkeit zu entsagen, um allein zu thun, was dieses fordert, war sein aufrichtiges Streben; denn nicht zum Genusse sei der Mensch geboren, sondern zur Arbeit und zur Wirksamkeit an dem Orte, dahin ihn Gott gestellt hat. So war denn auch seine Regierung, wie die seines Vaters, durch Milde und Gerechtigkeit ausgezeichnet, so daß die Geschichtschreiber voll seines Lobes sind. Und doch finden wir eben diesen Mann in der Reihe der Christenverfolger, und die beiden Verfolgungen in Kleinasien und Gallien, die unter seiner Regierung ausbrachen, gehören sogar zu den blutigsten, deren die Geschichte erwähnt. Sie wurden zwar nicht unmittelbar vom Kaiser angeordnet. Vielmehr waren es auch hier die noch immer andauernden Unglücksfälle im römischen Reiche, welche den heidnischen Fanatismus der Volksmassen gegen die Christen aufregten. Aber wie kommt es, daß Mark Aurel nicht ebenso wie sein erlauchter Vater diesen Fanatismus beschwichtigte? Man könnte versucht sein zu denken, die stoische Philosophie, der er huldigte, hätte ihm gebieten müssen, gegen solche leidenschaftliche Aufregungen einzuschreiten, ja, sie hätte ihn veranlassen sollen, das Christentum selbst nach seinem Inhalte zu prüfen; oder wie hätte nicht ein Mann, wie Mark Aurel, bei seinem sittlichen Ernste, bei seiner Empfänglichkeit für alles Schöne und Gute, eine Religion willkommen heißen sollen, die so viele Übereinstimmung mit seinem eignen sittlichen Streben zeigte, ja eben diesem sittlichen Streben erst den rechten Halt gegeben hätte? Gewiß, soweit unser menschliches Urteil reicht, können wir sagen: Wäre er dem Herrn selbst begegnet und hätte ihm seines Herzens Gedanken geoffenbart, er würde aus seinem Munde das Wort vernommen haben: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes." Allein woher kannte Mark Aurel das Christentum? Zum Teil aus dem Volksgerüchte, das die wunderlichsten Dinge über die Christen berichtete, ja das ihnen die ärgsten Schandthaten, die abscheulichsten Verbrechen aufbürdete, vor denen das sittliche Gefühl des Kaisers mit Recht zurückschauderte; zum andern Teil aus dem Munde der Philosophen, die seinen Hof umschwärmten und aus Neid gegen die emporkommende Sekte sich nicht scheuten, die Verleumdungen zu wiederholen, die das sinnlose Volksgerücht ausstreute, obwohl sie schwerlich selbst daran glaubten. Gerade die strenge Tugend- und Gerechtigkeitsliebe

des Kaisers forderte ihn zur Ahndung solcher Verbrechen auf, wie sie den Christen nachgesagt wurden. Und dazu mochte denn auch noch die eigne Verblendung kommen, die in ihrer Philosophenweisheit es nicht der Mühe wert achtete, eine Lehre genauer zu prüfen, die von einigen galiläischen Fischern ausgegangen war. Es ist ja nichts Ungewöhnliches, daß auch die, die sich über die Vorurteile ihrer Zeit erhaben glaubten, gleichwohl Vorurteilen andrer Art, Vorurteilen der Schule, der Sekte verfallen, denen sie huldigen, und daß selbst edlere Geister, wenn sie einmal von philosophischen Voraussetzungen angesteckt sind, sich zu den ungerechtesten Urteilen hinreißen lassen gegen solche, die nicht ihrer Schule, nicht ihrer Sekte sind. „Was kann aus Nazareth Gutes kommen?“ diese Frage that selbst ein Nathanael, dem der Herr das Zeugnis gab, er sei ein echter Israelit, in welchem kein Falsch ist. Wie sollte uns diese Frage an einem Manne wundern, der von der Höhe des Kaiserthrones und — was ihm persönlich mehr galt — von der Höhe des Philosophenstuhles herunter das im Reiche aufkommende Christentum nur aus der Vogelperspektive erkannte? Ihm mußte es, wie seinem Vorgänger Trajan, im besten Fall als Fanatismus erscheinen, und es ist ja keine seltene Sache, daß die entschiedene Abneigung gegen alles Fanatische selbst wieder in Fanatismus umschlagen kann. Ja, von den verschiedenen Formen des Fanatismus ist der Vernunftfanatismus (so seltsam und widersprechend das Wort klingen mag) nicht der geringste. Wie weit nun bei Mark Aurel auch dieser Fanatismus und der stoische Sektenhaß mitgewirkt haben, ihn gegen die Christen zu verstimmen, lassen wir unentschieden. Thatsache ist, daß er seiner stoischen Philosophie gemäß, die alles Aufregende als ein Übel betrachtete, ein Edikt erließ, wonach alle die, welche neue Religionen einführten, wodurch die Gemüter der Menschen könnten beunruhigt werden, entweder zur Verbannung oder zum Tode verurteilt wurden. Ihm stand, wie die Ruhe der Seele des einzelnen, so auch die Ruhe des Staates obenan; alles Exaltierte, das Gleichgewicht des Lebens Störende erschien ihm, besonders unter den herrschenden Zeitverhältnissen, als staatsgefährlich. Wie man es etwa zu unsern Zeiten erlebt hat, daß sogar die Staatsraison christlicher Regierungen alle außerkirchlichen religiösen Versammlungen darum verbieten zu müssen glaubte, damit kein Anlaß zu Unruhen entstände, und wie sie die Teilnehmer an diesen Versammlungen für alle Unordnungen des Pöbels verantwortlich machte: so betrachtete Mark Aurel die Christen mit ihrer aufregenden Bußpredigt, mit ihrer überspannten Lehre von einem unter den Menschen

aufzurichtenden Himmelreich als unruhige Köpfe, die man in einer ohnehin aufgeregten Zeit nicht dürfe gewähren lassen; und obgleich sie im Edikt nicht mit Namen genannt waren, so waren sie doch deutlich genug bezeichnet, als daß nicht das Volk darin einen Freibrief hätte erblicken sollen, mit den Christen nach den Eingebungen seiner Leidenschaft zu verfahren.

Als ein Opfer des philosophischen Sektenhasses fiel zuerst in Rom einer der ausgezeichnetsten christlichen Denker, Justinus, den die Kirche eben darum Justin den Märtyrer nennt. Er ward auf Anstiften eines cynischen Philosophen Crescens mit noch fünf andern Christen enthauptet, nachdem schon ähnliche Hinrichtungen früher stattgefunden. Wir werden auf seine Leistungen als Schriftsteller und gelehrter Verteidiger des Christentums später zurückkommen. — Jetzt wenden wir unsre Blicke nach Kleinasien, einem Hauptschauplatze der Verfolgung, namentlich auf die Gemeinde zu Smyrna und ihren Bischof Polykarp. Wir haben noch einen Brief dieser Gemeinde an ihre Schwestergemeinde Philadelphia, worin der nähere Vorgang dieser Verfolgung (im Jahr 167) und namentlich der Zeugentod Polykarps uns beschrieben wird. Sie erlassen mir gern die Ausführung der entsetzlichen Qualen, denen die Christen durch Geißelung und ausgesuchte Marterwerkzeuge ausgesetzt wurden. Unter den Hingerichteten wird uns ein Jüngling Germanicus genannt, der die Aufforderung des Prokonsuls, seiner Jugend zu schonen und von dem Christentum abzulassen, standhaft von der Hand wies, und da er zum Tierkampfe verurteilt wurde, sogar selber die Bestie anreizte, die wider ihn gehetzt wurde. An den Tod dieses Jünglings reihte sich der Tod des greisen Polykarp, dieses ehrwürdigen Schülers des Apostels Johannes. Er wollte als treuer Hirte seine Herde nicht verlassen, und erst auf das Zureden seiner Freunde ließ er sich bewegen, sich auf ein Landgut zu flüchten, damit er den Verfolgern nicht in die Hände fiele. Allein auch da blieb er nicht lange sicher. Einmal träumte ihm, daß sein Kopfkissen in Flammen aufgehe, und dies deutete er auf den ihm bevorstehenden Tod. Er ließ sich zwar bewegen, als er auf seinem Landsitze vor den Nachstellungen seiner Feinde nicht mehr sicher war, auf ein andres benachbartes Gut zu fliehen, allein auch dieser Aufenthalt ward den Häschern verraten. Da sprach Polykarp: Wohlan, der Wille des Herrn geschehe! Mit heiterer Miene ging er seinen Häschern entgegen; seine ehrwürdige Gestalt machte einen mächtigen Eindruck auf sie. „Brauchte es solcher Eile," sagten sie zu einander, „um einen Greis, wie diesen, zu greifen?"

Polykarp ließ einen Tisch vorsetzen und sie bewirten und bat sich nur eine Stunde Zeit aus, um sich im Gebet zu stärken. Er betete laut und so eindringlich, daß alle Anwesenden davon erbaut wurden. Nun ward er auf einen Esel gesetzt und am Vorabend des Osterfestes durch die Stadt geführt. Hier begegnete ihm der Irenarch (Friedensrichter) Herodes mit seinem Vater Niketas, die ihn zu sich in ihren Wagen nahmen und ihm zuredeten, er möge doch dem Kaiser opfern und so sein Leben retten. Als aber der Greis sich dessen standhaft weigerte, stießen sie ihn endlich unter Schimpfreden aus dem Wagen, so daß er sich noch das Schienbein schürfte. Nun ward er in das Amphitheater geführt, wo schon das Volk seiner harrte unter großem Getümmel. Da war ihm, als flüsterte ihm eine Stimme von oben zu: Sei stark, Polykarp, und mannhaft! Er ward vor den Prokonsul geführt. Auch dieser wollte ihn bereden, Christum zu verleugnen. „Bedenke doch", sagte er, „dein hohes Alter; schwöre bei dem Glück (Fortuna) des Kaisers, stehe ab von deiner Meinung und rufe mit den übrigen: Weg mit den Gottesleugnern!" — Mit ernstem Blicke sah sich Polykarp im Kreise um, seufzte, sah gen Himmel und sprach (freilich in anderm Sinne als der Prokonsul es meinte): „Räume die Gottesleugner aus dem Wege!" — Der Prokonsul aber drang weiter in ihn; er solle den Glauben abschwören und Christum lästern. Da gab Polykarp die rührende Antwort: „Sechsundachtzig Jahre diene ich ihm und er hat mir nichts zuleide gethan; wie könnte ich denn jetzt meinen König und Heiland lästern?" — Der Prokonsul fuhr fort: „Schwöre bei dem Glück des Kaisers!" — Auch dies lehnte Polykarp ab mit dem Bekenntnis: „Ich bin ein Christ, und willst du die Lehre Christi kennen, so gib mir einen Tag Zeit und du sollst sie hören." — „Berede das Volk dazu," sagte der Prokonsul. Polykarp erwiderte: „Ich habe es für meine Pflicht gehalten, dir zu antworten; denn wir sind angewiesen, den von Gott eingesetzten Obrigkeiten und Gewalten die gebührende Ehre zu erweisen. Aber jene, die Volksmasse, achte ich nicht wert, mich vor ihnen zu rechtfertigen." — „Ich habe wilde Tiere," schnaubte der Prokonsul, „und denen will ich dich vorwerfen lassen, damit du dich bekehrest." — „Laß sie herkommen," entgegnete ruhig Polykarp. „Eine Bekehrung vom Bessern zum Schlimmern findet bei uns nicht statt; schön ist es hingegen, wenn man sich von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit bekehrt." — „So will ich dich durchs Feuer zwingen." — „Du drohst mit Feuer, das nur kurze Zeit brennt und bald wieder verlöscht, weil du das Feuer des zukünftigen Gerichts und der ewigen

Strafe nicht kennst, das für die Gottlosen aufbewahrt wird. Aber was zögerst du? Bring's herbei, was dir beliebt."

Das alles sagte er mit der größten Gemütsruhe, so daß der Prokonsul selbst ob der Standhaftigkeit und Heiterkeit des alten Mannes erstaunte. Aber er mußte nun doch den Herold auftreten lassen, um dreimal öffentlich auszurufen: „Polykarp bekennt, daß er ein Christ sei." Da brach das Volk (eine Mischung von Heiden und Juden) in Wut aus und schrie: „Dies ist der Lehrer Asiens, der Vater der Christen, der Zerstörer unserer Götter, der so viele ermahnt, nicht zu opfern und die Götter nicht anzubeten." Einstimmig verlangten sie von dem Vorsteher der Tierkämpfe, Philippus, daß er einen Löwen auf Polykarp loslasse. Als dieser sich dessen weigerte unter dem Vorwande, daß die für die Tiergefechte bestimmte Frist vorüber sei, verlangte das Volk, man solle Polykarp lebendig verbrennen. Sofort wurde aus den Werkstätten und Bädern Holz und Reisig zusammengerafft, wobei die anwesenden Juden sich besonders geschäftig zeigten. Als der Holzstoß errichtet war, entkleidete sich Polykarp selbst und ließ sich die Zubereitungen gefallen, die mit ihm vorgenommen wurden. Als man ihn mit Nägeln an den Pfahl heften wollte, bemerkte er: „Laßt mich; denn der mir Kraft gibt, das Feuer auszustehen, wird mir auch Kräfte geben, ohne die Befestigung eurer Nägel auf dem Scheiterhaufen standzuhalten." So wurde er nur gebunden. Da betete er also: „O Vater deines geliebten und hochgelobten Sohnes Jesu Christi, durch den wir deine Erkenntnis erlangt haben, o Gott der Engel und Kräfte und aller Kreatur und aller Gerechten, die vor dir leben: ich danke dir, daß du mich dieses Tages und dieser Stunde gewürdigt hast, teilzunehmen an der Zahl der Märtyrer und an dem Kelch Christi zur Auferstehung der Seele und des Leibes zum ewigen Leben in der Unverweslichkeit des Heiligen Geistes, unter welche ich heute von dir aufgenommen zu werden wünsche zu einem dir angenehmen Opfer, wie du, wahrhafter Gott, der du nicht lügen kannst, mich dazu vorher bereitet, es mir vorher verkündigt und nun erfüllt hast. Dir danke ich, dich lobe ich, dich preise ich für dieses alles durch den ewigen Hohenpriester, Jesum Christum, deinen geliebten Sohn! Durch ihn sei dir mit ihm in dem Heiligen Geist Ehre jetzt und in alle Ewigkeit. Amen." Alsobald loderte die Flamme auf in Gestalt eines Schwibbogens, und wie ein Schiffssegel, vom Winde geschwellt, umgab es den Leib des Märtyrers. Die Umstehenden wollten einen süßen Wohlgeruch, wie Weihrauchduft, verspürt haben. Immer mied das Feuer den Leib des

Heiligen, der unangetastet blieb gleich Gold und Silber, das im Ofen geläutert wird. Da stießen ihm die Henker das Schwert in den Leib und die Ströme seines Blutes löschten die Flamme. Die Leiche ward nach römischem Gebrauche verbrannt, aber die Gebeine wurden von der Gemeinde aufbewahrt und köstlicher gehalten als Edelstein. — So weit der Bericht der Smyrnäer über den Tod ihres Bischofs.*) Mag es auch schwer sein, die reine Thatsache von dem zu unterscheiden, was die fromme Phantasie vielleicht schon im Anblick dieses Todes selbst oder später hinzugethan, immerhin gibt uns dieser Tod eins der würdigsten und ergreifendsten Bilder der ältern Kirchengeschichte. Der feinsinnige Herder hat ihn im Gedichte gefeiert**), und viele spätere Märtyrer haben sich an diesem Vorbilde gehoben und gestärkt.

Wir haben von Polykarp weiter keine Schriften, als einen einzigen Brief, den er an die Gemeinde zu Philippi geschrieben haben soll. Diese Gemeinde hatte ihn (so erzählt die an die Ignatiussage anknüpfende Legende) um die Briefe des Ignatius ersucht, die er ihr auch übersandte. Bei diesem Anlaß erinnert der Verfasser aber die Gemeinde zugleich an die Zeit, da Paulus sie gestiftet und seinen Brief an sie gerichtet habe. In schlichten Worten ermahnt er sie, festzuhalten an dem Glauben an Christum den Gekreuzigten und Auferstandenen, und sich vor den Irrlehrern zu hüten. „Jeder, der nicht bekennt, daß Jesus Christus im Fleische erschienen ist" (so schreibt er wohl mit Anspielung auf die Gnostiker, von denen wir in der letzten Vorlesung gehandelt haben), „ist der Antichrist, und wer nicht bekennt die Leiden am Kreuze, der ist vom Teufel, und wer die Worte des Herrn nach seinen eignen Begierden umwandelt und nicht bekennt die Auferstehung und das Gericht, der ist der Erstgeborne des Satans." ***) Er ermahnt dann ferner die Gemeinde zum Gebet, zur Geduld, zur Ausübung jeder christlichen Tugend, besonders auch zur Wohlthätigkeit mit bezug auf die Stelle im Tobias: „Almosen retten vom Tode." An verschiedenen Stellen seines Briefes warnt er vor

*) Vgl. Euseb, Kirchengeschichte IV, 15, der den Brief aber nur fragmentarisch gibt. Derselbe ist erst später durch den gelehrten englischen Bischof Usher entdeckt und herausgegeben worden (1647); der Brief selbst fällt ins Jahr 168 n. Chr.

**) In den Legenden, s. Werke zur Litteratur und Kunst III, S. 289: Der Tapfere.

***) Wer erinnert sich hier nicht des in der vorigen Vorlesung erwähnten Gesprächs mit Marcion? Diese Stelle des Briefes mag zu der Sage Veranlassung ----ben haben.

Geiz und richtet seine besondern Vorschriften an die Ältesten, an die Jünglinge, an die Jungfrauen der Gemeinde. Es sind keine besonders geistreichen, originellen Gedanken, denen wir in diesem Briefe begegnen; vieles daran ist Reminiszenz aus paulinischen Briefen und andern Bibelstellen. Allein wir dürfen nicht vergessen, es war nicht das Geistreiche, das Pikante, was in solchen Briefen die Leser ansprach. Die Kirche jener Zeit bedurfte nicht sowohl der feinen Denker und der schmuckreichen Redner, als der glaubenstreuen und glaubenskräftigen Seelen, die sich zu opfern, die für ihren Glauben zu sterben wußten; sie bedurfte der charaktervollen, der mit aller Hingebung ihres Wesens liebenden Persönlichkeiten, und eine solche war Polykarp. Durch solche ist es der Kirche allein gelungen, sich aufrecht zu halten inmitten der Verfolgungen. Auch hier waren es nicht Theorien, nicht philosophische und theologische Systeme, es waren Überzeugungen, Gesinnungen, Thaten und Leiden, die aus diesen Gesinnungen hervorgingen, wodurch das Reich Gottes erbaut und gefördert wurde, wodurch es endlich den Sieg errang über die Reiche dieser Welt.

Wir übergehen die Namen der weitern Märtyrer, die außer Polykarp in jener Verfolgung fielen; wir bemerken nur, daß dieselbe sich über mehrere Städte Kleinasiens erstreckte und daß sie wohl unter diesem Kaiser nie ganz aufhörte. Sieben Jahre nach ihrem Ausbruch ereignete sich zwar ein Vorfall, der den Kaiser auf andre Gedanken in Hinsicht der Christen gebracht haben soll. Im Jahr 174 nämlich zog Mark Aurel wider die dem römischen Reich feindlichen Völkerstämme der Quaden, Sarmaten und Markomannen. In Pannonien, dem heutigen Ungarn, ward er von dem Feinde in eine quellenlose Gegend gelockt und eingeschlossen. Der Wassermangel, die drückende Hitze raffte einen großen Teil des Heeres hinweg. Schon gab dieses die Hoffnung des Sieges auf, als plötzlich ein Gewitter sich entlud, dessen furchtbare Gewalt den Feind in Unordnung brachte; zugleich schafften aber auch die reichen Regengüsse, von denen es begleitet war, dem durstenden Heere des Kaisers die langersehnte Erquickung. Dieses an ein Wunder grenzende Ereignis soll, so erzählen die christlichen Schriftsteller*), auf das Gebet einiger Christen, die sich im kaiserlichen Heere befanden, eingetreten sein, während die heidnischen Berichterstatter dieselbe Wirkung dem Gebet des Kaisers, andre der Kunst eines im

*) Apollinaris, Bischof von Hierapolis, bei Euseb, Kirchengeschichte V, 5. Tertullian, Apol. c. 5.

Heere befindlichen Zauberers Arnuphis*) zuschrieben. Zudem melden die christlichen Schriftsteller, der Kaiser habe von diesem Augenblick an bei Todesstrafe verboten, die Christen weiter zu verfolgen**), und habe der Legion, auf deren Gebet hin das Gewitter sich erhoben, den Namen der Donnerlegion (legio fulminatrix) gegeben. Nun kommt zwar allerdings unter den römischen Legionen eine Legion dieses Namens vor, allein bedeutend früher als das erwähnte Ereignis, so daß also die Herleitung ihres Namens von diesem Ereignis als eine unbegründete dahinfällt. Was aber die Begebenheit selbst betrifft, so mag immerhin ein unerwartetes Gewitter jene für den Kaiser günstige Wendung der Dinge herbeigeführt haben, da sowohl heidnische, als christliche Schriftsteller ihrer erwähnen; aber ob auf das Gebet der Christen, muß dahingestellt bleiben, da nicht einmal sicher ist, ob und wieviele Christen sich in dem Heere des Kaisers befunden haben. Jedenfalls ist es unrichtig, daß das Ereignis den Christenverfolgungen unter Mark Aurel ein Ziel gesetzt habe. Höchstens konnte es einen Stillstand bewirken; denn drei Jahre nachher (um 177) sehen wir eine neue Christenverfolgung in Gallien ausbrechen, in welcher besonders die jungen Gemeinden von Lyon und Vienne bedrückt wurden.

Auch über diese Verfolgung haben wir Berichte von Zeitgenossen: Briefe dieser Gemeinden an die Brüder in Kleinasien und Phrygien.***) Aus diesen geht hervor, daß die Christen in den Gegenden der Rhone von dem Pöbel gehetzt wurden wie das Wild. Aus den Häusern, aus den Bädern wurden sie zusammengetrieben, mit Schlägen mißhandelt, mit Steinen beworfen, zu Boden gerissen, in die Gefängnisse geschleppt und nach tumultuarischem Verhöre hingerichtet. Es wird uns das Märtyrertum von Jünglingen, Männern, Frauen und Greisen erzählt. — Vettius Epagathus (so hieß einer der Jünglinge) war, nach dem Ausdruck des Sendschreibens, überfließend von Liebe gegen Gott und den Nächsten; er wandelte in allen Geboten und Rechten des Herrn, untadelhaft und unverdrossen zu jeder Dienstleistung gegen den Nächsten bereit, und da er voll göttlichen Eifers war, konnte er das ungerechte Verfahren gegen die Christen nicht länger erdulden.

---

*) Dio Cassius (in den Exzerpten des Xiphilinus) 71, 8. — Julius Capitolinus, Vita Marci Aurel. c. 24.

**) Das hierauf bezügliche Edikt, dessen Tertullian erwähnt und das sich auch hinter der ersten Apologie des Justin mitgeteilt findet, ist offenbar unecht.

***) Bei Euseb, Kirchengeschichte V, 1. 2.

Er verlangte gehört zu werden; aber sein Geständnis, daß auch er ein Christ sei, reichte hin, ihn denen beizuzählen, die als Opfer fallen sollten. Dies schüchterte die Schwachen unter den Christen ein, so daß ihrer zehne abfielen. Unter diesen befand sich auch eine Frau, Namens Biblias. Allein als sie falsches Zeugnis ablegen sollte gegen ihre ehemaligen Glaubensbrüder, da kehrte ihr der Mut wieder, und nun wollte sie eher alles erdulden, als mit einer Lüge ihr Leben erkaufen. Sie vollendete standhaft unter den Todesmartern. Ebenso eine Dienstmagd Blandina, bei welcher (wie der Bericht sagt) Christus zeigte, daß das, was bei den Menschen gering ist, bei Gott großer Ehre gewürdigt wird. Sie stand die heftigsten Folterqualen aus unter dem beständigen Bekenntnis: Ich bin eine Christin, und bei uns geschieht nichts Böses. Man sparte sie zu den ausgesuchtesten Martern auf. Erst wurde sie an einen Pfahl gehängt, um von den wilden Tieren zerrissen zu werden, dann wieder losgebunden, noch einmal ins Gefängnis gebracht, nachher in einem Netze einem wilden Stier vorgeworfen und zuletzt erstochen. Auch der neunzigjährige Pothinus, Bischof von Lyon, ward vorgeführt. Als er von dem Statthalter gefragt wurde, wer der Christen Gott sei, antwortete er: „Wenn du es wert bist, so wirst du es erfahren!" Auf diese trotzige Antwort ward er erbarmungslos zu Boden geworfen und auf alle Weise mißhandelt. Kaum noch atmend ward er ins Gefängniß gebracht, wo er nach zwei Tagen seinen Geist aufgab. Auch denen, die verleugnet hatten, half ihre Verleugnung nichts: sie wurden gleichwohl hingerichtet und starben unter den Vorwürfen ihres Gewissens, während jene mit Freuden „gleich einer geschmückten Braut" ihrem Tod entgegengingen. Unter den letztern werden uns noch Maturus, Sanctus, Attalus, ein Arzt Alexander und ein fünfzehnjähriger Jüngling Ponticus als Märtyrer genannt. Auch bei ihnen wurden die verschiedensten Martern versucht, um sie zum Abfall zu bewegen. Sie wurden erst den wilden Tieren vorgeführt, dann auf dem eisernen Stuhl durch Feuerglut gemartert und endlich erwürgt oder erstochen. Als Attalus gefragt wurde, was für einen Namen Gott hätte, antwortete er: „Gott hat keinen Namen wie ein Mensch." Die Leichen der Hingerichteten wurden den Hunden vorgeworfen, und mit Gewalt ward den Christen jede Beerdigung der traurigen Überreste ihrer Brüder verwehrt. Sie wurden zu Asche verbrannt und in die Rhone geworfen. „Sie sollen", spotteten die Heiden, „nicht einmal die Hoffnung der Auferstehung haben, darauf sie sich verlassen; nun wollen wir sehen, ob sie auferstehen

werden, und ob ihnen ihr Gott helfen und sie aus unsern Händen erretten kann."*)

Unter den auf die Antonine folgenden Kaisern Commodus, Pertinax, Didius Julianus, unter den Gegenkaisern Pescennius Niger in den Morgenländern und Albinus in Gallien, sowie endlich in den zehn ersten Regierungsjahren des Septimius Severus, mithin in den letzten zwei Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts, genossen die Christen ziemlich Ruhe. Von einem einzigen Märtyrer Apollonius unter Kaiser Commodus wird uns berichtet, daß derselbe zu Rom hingerichtet worden sei, zugleich aber auch der Sklave, der ihn verraten. Hingegen brach bald mit dem Anfang des dritten Jahrhunderts, im Jahr 202, eine neue Christenverfolgung aus. Ehe wir jedoch dieselbe betrachten, müssen wir noch einmal zu den Antoninen zurückkehren, um der innern Entwickelung des Christentums in diesem merkwürdigen Zeitalter unsre Aufmerksamkeit zu schenken.

*) Unter den gallischen Märtyrern wird ferner Symphorian erwähnt, welcher in Augustodunum (Autun) unweit Lyon ein Opfer seiner Standhaftigkeit wurde, da er sich weigerte, vor einer Bildsäule der Göttin Berecynthia (Cybele), die in Prozession herumgetragen wurde, die Kniee zu beugen. Andre verlegen die Geschichte in die spätere Zeit (270—80) des Kaisers Aurelian.

Zehnte Vorlesung.

Innerer Zustand der Christenheit unter den Antoninen. — Die christlichen Apologeten. Justin der Märtyrer. Schilderung der christlichen Versammlungen zu seiner Zeit. Seine Schriften und seine Theologie. Die Gegner des Christentums: Celsus und Lucian. — Aufgabe der Apologetik.

Das Zeitalter der Antonine war in Beziehung auf das geistige Leben der Römer ein merkwürdiges Zeitalter. Es bildet in der Geschichte der römischen Litteratur eine neue Epoche. Schon Hadrian hatte zu Rom ein Athenäum gestiftet, eine Art von Akademie, an welcher vom Staate besoldete Dichter und Rhetoren öffentliche Vorlesungen hielten. Die beiden Antonine wollten in diesen Bestrebungen nicht zurückbleiben, sondern vielmehr auf der einmal eingeschlagenen Bahn der Bildung noch weiter fortschreiten. Nicht in Rom allein, sondern auch in den bedeutenderen Städten Italiens, sowie in Gallien und Afrika erhoben sich öffentliche Schulen mit besoldeten Lehrern, und besonders wurde unter Mark Aurel, der selbst den Namen des Philosophen trug, das Studium der Philosophie von Staats wegen gefördert. Rom wurde so der Hauptsitz der stoischen Philosophie. Es hatte dies seine unverkennbaren Vorteile, aber auch seine eigentümlichen Nachteile. Die Wissenschaft, früher ein freies Erzeugnis des nach Wahrheit ringenden Geistes, wurde nach und nach zum zünftigen Gewerbe. Sie entfernte sich, indem sie sich ganz an das Griechentum anschloß, von dem volkstümlichen Boden und nahm einen treibhausartigen Charakter an. Die Vermittelung zwischen dem Fremden und dem Einheimischen, zwischen der Schule und dem Leben wurde immer mehr vermißt. Es war etwas Künstliches und Gemachtes in dieser Wissenschaft, was sich auch in Stil und Sprache der damaligen Schriftsteller ausdrückt, und wie die Kunst in Manier, so artete die Philosophie in Sophistik aus. Nicht

alle trieben, wie Mark Aurel selbst, die Philosophie aus innerm sittlichen Antriebe, sondern die eitle Disputiersucht hatte großen Anteil an den Bestrebungen der Philosophie, und daß diese Disputiersucht sich nun auch an das Christentum wagte, daß sie alles aufbot, dasselbe als eine Religion des unwissenden Pöbels vorzustellen, kann uns nicht befremden.

Aber auch das Christentum selbst tritt in diesem antoninischen Zeitalter in ein neues Stadium. Es tritt aus der Verborgenheit der Sekte mehr und mehr ans Licht der Öffentlichkeit; aus der Zeit der ersten Jugend thut es den Schritt in die Zeit des reifern Alters. Dadurch wurde auch seine Stellung zum Heidentum und zum römischen Staatsleben eine veränderte. Hatte man bisher die Christen nur als Anhänger einer Lehre gekannt, die man kaum der Mühe wert hielt näher zu untersuchen, so fingen jetzt die Gebildeten unter den Heiden an, sich auch um diese Lehre zu bekümmern, und namentlich hatten die Gnostiker dazu beigetragen, die Aufmerksamkeit der Philosophen auf die Mysterien der neuen Religion zu lenken. Jetzt wurden daher auch geistige Waffen geschmiedet, mit denen man das Christentum zu bekämpfen suchte, während man es bisher nur mit den rohen Waffen der Gewalt verfolgt hatte. Aber auch die Art der Verteidigung von seiten der Christen wurde eine andre: sie nahm unwillkürlich eine mehr wissenschaftliche und philosophische Gestalt an. So können wir auch das mit als einen Segen der Verfolgung ansehen, daß durch sie die geistige Kraft der Christen geweckt, daß sie zum Nachdenken über das eigentümliche Wesen ihrer Religion und über die höchsten und letzten Gründe ihres Glaubens hingeleitet wurden.

Wenn der Apostel Petrus den ersten Christen schrieb: Seid allezeit bereit zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in euch ist (1. Petr. 3, 15), so finden wir zwar, daß schon die ersten Märtyrer dieser apostolischen Mahnung nachzukommen suchten. Diese Verantwortung konnte ihrer Natur nach eine sehr einfache sein: mit Recht konnten sie sich auf ihr gutes Gewissen berufen, das schon vom Apostel als die heilige Macht bezeichnet wurde, die am erfolgreichsten die Verleumdungen der Gegner niederschlug. Indessen je verwickelter die Anklagen, je spitziger und schärfer die Pfeile wurden, die man gegen die Christen richtete, desto notwendiger war es auch, diesen Angriffswaffen Schutz- und Trutzwaffen ähnlicher Art entgegenzusetzen.

Wo das gute Gewissen des einzelnen nicht mehr ausreichte, gegen

boshafte Anschuldigungen und Verdrehungen sich mit Erfolg zu verteidigen, da mußten eben die Begabtern, die in der Schule des Denkens und des gelehrten Kampfes Geübten in die Schranken treten und mußten als die Anwalte der verfolgten Unschuld das Wort führen im Namen der ganzen Gemeinde. Sie mußten, wollten sie mit Erfolg kämpfen, in gehöriger Form vor die Richterstühle treten, und den Sophismen der Gelehrten, wenn nicht ebenfalls Sophismen,*) so doch einen Scharfsinn entgegensetzen, der dem ihrigen die Spitze bot. Auf diesem naturgemäßen Wege entwickelte sich, namentlich im Zeitalter Hadrians und der Antonine, die christliche Apologetik, d. h. die Wissenschaft oder noch besser die Kunst der Verteidigung des Christentums. Diese Verteidigung konnte bald eine mehr juridische, bald eine mehr theologische und philosophische Gestalt annehmen. Sie konnte entweder formell das Unrechte und Ungesetzliche der Verfolgungen nachweisen, sie konnte den Schutz der Gesetze gegen die boshaften Verleumdungen anrufen, indem sie den Ungrund der den Christen schuldgegebenen Verbrechen dem Richter vor Augen legte; oder sie konnte auch weiter gehen und sich auf den Inhalt der christlichen Lehre selbst einlassen, wobei dann der Schritt aus der bloß verteidigenden Stellung in die angreifende sich von selbst machte; denn wie sollte die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums anders bewiesen und der Vorwurf der Gottlosigkeit, den man den Christen machte, anders abgewehrt werden, als dadurch, daß man eben diesen Vorwurf den Gegnern zurückgab, daß man das Unvernünftige, das Unsittliche und Verkehrte des Heidentums in ein grelles Licht stellte und dagegen das Gotteswürdige, das Erhebende, Bessernde, Tröstende des Christentums hervorhob? Beides geschah nun, und es dürfte nicht außer unserm Wege liegen, uns von dieser Verteidigungsweise des Christentums eine nähere Anschauung zu bilden.

Schon im Zeitalter Hadrians hatten einige Apologeten Schutzschriften für die Christen eingereicht. So Quadratus und Aristides. Auch unter den Antoninen werden uns die Namen eines Melito von Sardes, Miltiades, Claudius Apollinaris genannt. Wir sind aber nicht mehr so glücklich, ihre Werke zu besitzen, wir kennen nur noch einzelne Bruchstücke davon.**) Dagegen besitzen wir noch zwei Apologien und andre Schriften ähnlichen Inhalts von dem Manne, dessen Schicksal wir in der vorigen Vorlesung erwähnt haben,

*) Obgleich auch dies bisweilen der Fall war.

**) Bei Euseb, Kirchengesch. IV, 3. 26. 27; V, 17.

ich meine Justin den Märtyrer. Dieser Mann verdient es aber auch sonst, daß wir noch einen Augenblick bei ihm verweilen.

Justinus ist geboren zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, ums Jahr 103, zu Flavia Neapolis (dem heutigen Nablus, dem ehemaligen Sichem in Samarien). Seine Eltern waren Griechen, die sich in Samarien niedergelassen hatten. Justin erzählt uns selbst, wie er überall und in allen Schulen der Griechen die Wahrheit gesucht, sie aber nirgends gefunden habe. Erst wurde er Stoiker. Als er aber sah, daß ihn die stoische Weisheit in der Gotteserkenntnis nicht förderte, ja daß sein eigner Lehrer dieselbe vernachlässigte, wandte er sich an einen Peripatetiker. Die erste Frage, die dieser an den wißbegierigen Schüler that, war die nach dem Lehrgelde, das er ihm bezahlen wolle. Abgeschreckt von diesem Eigennutz wandte er auch diesem Lehrer den Rücken und ging zu einem Pythagoräer. Dieser verlangte von ihm vor allen Dingen, daß er in der Mathematik etwas Außerordentliches leiste: denn nur auf diesem Wege sei es möglich, zur Erkenntnis des Übersinnlichen zu gelangen. Als Justin seine Unwissenheit in dieser Wissenschaft gestand, wies ihn der Pythagoräer mit Verachtung von sich. Nun wollte er's mit den Platonikern versuchen. Seit kurzer Zeit hatte sich ein einsichtsvoller Mann dieser Schule an dem Orte seines damaligen Aufenthaltes niedergelassen. Justin genoß seinen Unterricht und machte große Fortschritte. Die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge riß ihn hin und gab seinem Geiste einen höhern Schwung. In kurzer Zeit glaubte er ein Weiser geworden zu sein und hoffte bald zum Anschauen Gottes zu gelangen, das diese Philosophie verheißt. Um diesen geistigen Prozeß zu beschleunigen, beschloß er, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen und da ganz den philosophischen Betrachtungen nachzuhängen; er wählte das Ufer des Meeres. Hier begegnete er einem Greise, aus dessen Angesicht Milde und Würde leuchteten. Er betrachtete ihn in stiller Ehrfurcht, ohne ein Wort zu sagen. Endlich entspann sich zwischen beiden ein Gespräch über die unsichtbaren und ewigen Dinge. Justin hatte sich dem Greise als einen Philosophen, d. h. als einen Liebhaber der Weisheit und der Erkenntnis bezeichnet. Der Greis aber wollte von ihm wissen, worin er das Wesen der Philosophie setze, und suchte ihn zu der Einsicht zu bringen, daß das bloße Wissen der göttlichen Dinge den Menschen nicht befriedigen könne, wenn diesem Wissen nicht ein Thun entspreche. Er suchte den Schulstolz in ihm niederzuschlagen und ihn vor allen Dingen zur Demut hinzuleiten, ohne die der Mensch nimmermehr zur praktischen Erkenntnis des Guten

und des Göttlichen gelange. Er bekannte sich endlich als Christ und wies auch den jungen Mann, den er während des Gesprächs immer mehr lieb gewonnen, auf die Propheten, auf Christus und die Apostel. „Vor allem aber", sagte er, „bete, daß dir das Verständnis geöffnet werde; denn niemand kommt zur Erkenntnis der Weisheit, wenn nicht Gott und sein Gesalbter ihm die Augen öffnen." Da entbrannte ein göttliches Feuer in der Seele Justins. Er fing an, die heiligen Bücher der Christen zu studieren und überzeugte sich mehr und mehr, daß in ihnen und sonst nirgends die wahre Philosophie, die er suche, enthalten sei.

Was ihn aber noch besonders günstig für das Christentum stimmte, das war die todesmutige Gesinnung der Märtyrer, die eben in den damaligen Verfolgungen so freudig für ihren Glauben in den Tod gingen. So, dachte er, sterben keine Bösewichter, keine Thoren, keine Schwärmer, und von nun an kannte er kein größeres Verlangen, als ein christlicher Philosoph zu sein und andern zu dieser christlichen Philosophie zu verhelfen. Er behielt daher auch als Christ seine Philosophenkleidung und seinen Philosophenberuf bei, die ihm beide das Recht gaben, mit den Leuten Gespräche und Disputationen anzuknüpfen. So machte er, ohne daß ihn ein bürgerliches oder kirchliches Amt an einen festen Aufenthalt gebunden hätte, verschiedene Reisen, hielt sich bald in Palästina, bald in Ägypten (Alexandrien), bald in Kleinasien (Ephesus), zuletzt in Rom auf. Auf allen diesen Reisen war er bemüht, die irrenden, nach Wahrheit durstenden Gemüter zu dem Quell der ewigen Wahrheit hinzuleiten, aus dem er selbst geschöpft hatte, bis er endlich, wie wir schon früher gesehen, in Rom, durch den cynischen Philosophen Crescens verfolgt, unter Mark Aurel den Märtyrertod litt (im Jahr 166). „Freudig und unerschrocken wie im Leben, zeugte er auch im Angesicht des Todes für die evangelische Wahrheit."

Was nun seine beiden Apologien betrifft, so war die erste, größere derselben an den Kaiser Antonin den Frommen und seine Adoptivsöhne, den jungen Mark Aurel und Lucius Verus, gerichtet. Vor allen Dingen zeigt Justin hier das Unbillige, Christen um des bloßen Namens willen zu verfolgen. „Die Vernunft", sagt er, „lehrt, daß die, welche fromm und Philosophen sein wollen (mit Anspielung auf die Namen Pius und Philosophus), auch allein der Wahrheit die Ehre geben müssen. Wie verträgt sich also damit, die Christen auf das bloße Gerücht hin zu verurteilen? Man wirft den Christen Atheismus vor; allein weit entfernt, den Glauben an Gott zu untergraben, sucht das Christentum die Menschen aus der Gewalt der Dämonen zu befreien und sie

zur Erkenntnis des wahren Gottes zu führen. Das haben schon die bessern der griechischen Weisen, das hat schon Sokrates gewollt." Es ist eine schöne, nicht nur humane, sondern der paulinischen Lehre ganz entsprechende Idee, die bei Justin und den ältern Kirchenlehrern öfter wiederkehrt, daß Gott sich auch den Heiden nicht unbezeugt gelassen habe. „Die ewige, die göttliche Vernunft, der Logos," so lehrt Justin, „war als ein Samenkorn auch in der Heidenwelt vorhanden; aber das Christentum erst hat diesen Samen zur vollen Reife gebracht." „Wir opfern", fährt Justinus fort, „nicht den Bildern der Götter, die von Menschenhänden gemacht sind, sondern beten den wahrhaften Gott an, den uns Christus geoffenbart hat. Man hält uns freilich für Unsinnige, daß wir diesen Christus, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, nächst dem Vater göttlich verehren; allein sie würden nicht so reden, wenn sie das Geheimnis des Kreuzes erkennten! An den Früchten mag man es erkennen. Wir, die wir einst in Unzucht lebten, befleißigen uns der Keuschheit; die wir uns mit Zauberkünsten abgaben, haben uns dem guten, dem unerschaffenen Gott geweiht; die wir Geld und Besitz über alles liebten, geben jetzt, was wir besitzen, willig hin zum allgemeinen Besten und teilen jedem Dürftigen mit; die wir uns gegenseitig mordeten und befehdeten und mit denen, die nicht zu unserm Volk gehörten, keine Gemeinschaft hatten, wir sind jetzt, nachdem Christus erschienen, ihre Tischgenossen geworden und beten für unsre Feinde. Die, welche uns mit Haß verfolgen, suchen wir gütig zu besänftigen und haben die gute Hoffnung, daß auch *sie* derselben Güter teilhaft werden, deren *wir* uns freuen."

Nun führt Justin in weiterm die christliche Lehre aus und weist ihr Verhältnis zum Heidentum nach. Er zeigt, wie auf der einen Seite das Christentum nichts anderes lehre, als was auch die Dichter und Weisen des Altertums geahnt haben, wie es aber auf der andern Seite auch weit über die Weisheit des Heidentums hinausgehe und frei sei von den Gebrechen, die dem Heidentum anhaften. Dann geht er auf die Weissagungen des alten Testamentes ein und zeigt, wie sie in Christo erfüllt seien. Ja nicht nur im alten Testamente, auch in den sibyllinischen Orakeln sieht Justin und sehen andre Kirchenväter mit ihm Hinweisungen auf Christus. Die alten sogenannten sibyllinischen Bücher, wie sie Tarquinius Superbus von jenem seltsamen Weibe gekauft haben soll, und wie sie seither als ein Heiligtum im kapitolinischen Tempel aufbewahrt wurden, waren längst eine Beute der Flammen geworden. Allein später wurden neue Sammlungen angefertigt, und

zu verschiedenen Zeiten unter dem Namen „sibyllinischer Orakel" Weissagungen aller Art ersonnen, teils von Juden, teils von Heiden, teils auch (im zweiten Jahrh.) von Christen selbst.*) Auf solche untergeschobene Weissagungen, denen man den Schein des Altertums zu geben suchte, berief sich allerdings nun auch Justin und teilte hierin den irrtümlichen Glauben seiner Zeit. Nicht nur geschriebene Weissagungen aber, wie sie das jüdische und das heidnische Altertum ihm bot, beachtete Justin. Selbst die stumme Natur erschließt für ihn eine christliche Symbolik. So entdeckt das gläubige Auge Justins überall das Kreuz des Herrn vorgebildet. „Betrachtet einmal", sagt er, „alles in der Welt, ob ihm nicht die Gestalt des Kreuzes aufgedrückt ist. Das Schiff mit den ausgespannten Segeln, der Pflug, womit die Erde bebaut wird, das menschliche Angesicht selbst oder der mit ausgestreckten Armen betende Mensch, rufen sie nicht alle das Bild des Kreuzes in die Seele?" Wir können diese Symbolik belächeln; wir können sogar die Schriftauslegung Justins und der alten Kirchenlehrer überhaupt eine gezwungene nennen, die in der Bibel eben das findet, was sie will; allein wir dürfen nicht vergessen, daß das, was uns als willkürliche Spielerei erscheinen mag, in der Seele jener Männer eine tiefere psychologische Wahrheit hatte, insofern sie in einem Ideenkreis sich bewegten, dessen Mittelpunkt ihnen im Kreuz Christi wie von selbst gegeben war.

Überaus ansprechend und belehrend ist, was Justin am Schlusse seiner Apologie über die Gebräuche der Christen seiner Zeit und über ihre Versammlungen meldet; besonders wenn wir es mit dem zusammenhalten, was wir früher aus dem Briefe des Plinius an den Trajan vernommen haben. „Die, welche von der Wahrheit unsrer Lehre überzeugt sind," sagt Justin, „und welche sich entschlossen haben, ihr gemäß zu leben, werden zuvörderst zu Gebet, Fasten und Buße angehalten. Danach führen wir sie an einen Ort, wo Wasser ist: da werden sie untergetaucht und getauft auf den Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. So werden wir aus Kindern der Notwendigkeit und der Unwissenheit Kinder der Erwählung, der (göttlichen) Wissenschaft und der Vergebung der Sünden. Die Taufe heißt uns auch Erleuchtung, weil unser Geist dadurch erleuchtet wird, das Göttliche zu erkennen. Nachdem wir so den gläubigen Bruder durch das Bad der Taufe gereinigt haben, führen wir ihn in die Versamm-

*) Das Nähere darüber bei E. Reuß, in Herzogs Realenc. XIV, S. 315 ff

lung der Brüder, die für ihn und die Christen allerorten beten, daß Gott ihnen Erkenntnis schenken möge und die Gnade, diese Erkenntnis durch einen frommen Lebenswandel zu bethätigen. Nach dem Gebete geben wir uns den Bruderkuß. Dann bringt der Vorsteher den Brüdern Brot und einen Becher mit Wasser und Wein; er bringt dafür Gott Gebet und Danksagung, wozu die anwesende Gemeinde ihr Amen spricht. Darauf reichen die Diakonen jedem Anwesenden von dem Brot und von dem mit Wasser gemischten Wein. Dies nennen wir Eucharistie (Danksagung). An dieser Handlung dürfen nur die Gläubigen teilnehmen; denn wir empfangen solches nicht als gemeines Brot und gemeinen Trank, sondern, wie in Christus der Logos Fleisch geworden ist, ebenso sind wir belehrt, daß die durch Gebet gesegnete Nahrung für uns eine Speise des Lebens, daß sie Fleisch und Blut des fleischgewordenen Jesus sei. . . . Bei allen unsern Gaben loben wir Gott. . . . Am Sonntag aber kommen alle aus Stadt und Land zusammen und lesen die ‚Denkwürdigkeiten der Apostel‘ (worunter Justin, wenn nicht unsre Evangelien selber, so doch eine ihnen ähnliche Schrift versteht) und ebenso die Propheten (das alte Testament). Nachdem der Vorlesende zu lesen aufgehört, hält der Vorsteher eine Ermahnungsrede, dem nachzukommen, was gelesen wurde. Dann stehen wir alle auf zum Gebet. Sodann wird (auf die oben beschriebene Weise) die Eucharistie gefeiert. Den Abwesenden bringen die Diakonen das gesegnete Brot und den gesegneten Kelch ins Haus. Die Reichern legen dann nach ihrem freien Willen etwas für die Armen zusammen, und die Kollekte wird bei dem Vorsteher niedergelegt, der davon den Waisen, den Witwen, den Dürftigen, den Fremdlingen mitteilt und überhaupt das Armenwesen besorgt. Wir versammeln uns aber am Sonntag, nicht darum allein, weil dies der erste Tag ist, an welchem Gott die Welt erschaffen hat, sondern auch, weil unser Heiland an diesem Tage von dem Tode auferstanden ist."

So haben wir also hier schon die wesentlichen Elemente unsers christlichen evangelischen Gottesdienstes. Des Gesangs, dessen schon der Brief des Plinius erwähnt, wird zwar hier nicht ausdrücklich Erwähnung gethan. Dagegen haben wir, wie dort, die Sonntagsfeier, die Eucharistie, das gemeinsame Gebet und dann auch schon das Vorlesen eines Textes und den ersten Anfang zu einer christlichen Predigt, die, wie es scheint, nur in einfachen Ermahnungen bestand; überdies die Haus- oder Krankenkommunion und die Sitte, das Almosen in der Kirche zu sammeln; nichts dagegen von all den Zeremonien und dem

Gepränge, das später in die Kirche eindrang. Es sind die feinsten Lineamente und Umrisse einer echt christlichen Liturgie.

Die zweite Apologie Justins, nach der gewöhnlichen Annahme unter Mark Aurel eingegeben, wurde durch das ungerechte Verfahren eines römischen Statthalters, Urbicus, herbeigeführt. Eine römische Frau, die bisher mit ihrem heidnischen Manne ein zügelloses Leben in heidnischer Weise geführt hatte, war durch einen Christen, Namens Ptolemäus, bekehrt worden. Von da an suchte sie auch ihren Mann zu bekehren; allein dieser wies jede derartige Zumutung zurück, und als die Frau endlich auf Scheidung drang, wurde sie von ihm als Christin verklagt, und auch ihr Lehrer und Bekehrer Ptolemäus, sowie noch ein andrer Christ, Lucius, der sich des Ptolemäus annahm, wurden in den Prozeß hineingezogen, der mit ihrem Tode endete. Justin, über diese Gewaltthat entrüstet, setzte nun seine Verteidigungsschrift auf, worin er einiges von dem, was er in der ersten Apologie gesagt, in andrer Wendung wiederholt. Es würde uns das Eingehen auf die einzelnen Beweise zu weit führen. Wir lassen auch die übrigen Schriften, von denen einige mit Recht, andre mit Unrecht dem Justin zugeschrieben werden, hier unberührt. So eine Strafrede an die Heiden, eine Schrift über die Auferstehung u. a. Nur einer Schrift müssen wir noch erwähnen, weil sie uns zeigt, wie Justin nicht nur gegen die Heiden, sondern auch gegen die Juden, die ihm von seinem Aufenthalt in Samarien und Palästina bekannt waren und ihm wohl auch ganz besonders am Herzen lagen, die Wahrheit des Christentums zu verteidigen suchte. Es geschieht dies in dem Gespräch mit dem Juden Trypho. Diesen Juden hatte der durch Bar Cochba erregte Krieg unter Hadrian aus Palästina vertrieben und zuletzt nach Ephesus gebracht, wo er mit Justin zusammentraf und mit ihm in ein Religionsgespräch verwickelt wurde, dessen Inhalt uns die genannte Schrift wiedergibt. Es ist kaum wahrscheinlich, daß das Gespräch gerade in der Form und in der Folge gehalten worden ist, wie wir es noch besitzen; aber immer läßt sich annehmen, daß die Hauptgedanken der Schrift auf einer oder mehreren wirklichen Disputationen beruhen, die Justin mit diesem oder auch mit andern Juden gehabt und dann für den Leser in dieser Form zusammengestellt hat. In dem Gespräch mit Trypho hebt Justin die Vorzüge des Christentums vor dem Judentum nachdrücklich heraus, indem er zeigt, wie die Gerechtigkeit nicht aus dem Gesetz, sondern durch den Glauben an Christum komme, auf den die Propheten hingewiesen, und wie überhaupt alles im alten

Testament vorbildlicher Natur sei. Auch hier überläßt er sich bisweilen jener willkürlich phantastischen Schriftdeutung, von der auch in den Apologien Beispiele vorkommen. So müssen die zwölf Schellen am Kleide des Hohenpriesters ein Vorbild sein der zwölf Apostel; denn es steht geschrieben: Ihr Schall gehet aus in alle Welt (Ps. 19, 5; Röm. 10, 18), und ähnliches der Art mehr. Wir müssen uns aber auf den Standpunkt der unter den Juden üblichen Schrifterklärung versetzen, um begreiflich zu finden, wie solche Beweise wirklich eine Art von Beweiskraft haben konnten. Es lag dem christlichen Apologeten weniger daran, auf den nächsten geschichtlichen Sinn der einzelnen Schriftstellen einzugehen, als vielmehr auffällige Beziehungen herauszufinden zwischen dem alten und neuen Testament; ein Beginnen, an welchem allerdings Phantasie und Witz ebensoviel Anteil hatten, als der nüchterne Verstand. Worauf aber Justin in dieser Schrift besonders ausgeht, ist das, zu zeigen, daß durch die einmalige Ankunft Christi im Fleisch die Weissagungen der Propheten noch nicht alle erfüllt seien, sondern daß noch eine zweite Ankunft bevorstehe: die zum Gericht, wobei er auch wieder zu seltsamen Beweisen seine Zuflucht nimmt. Nachdem er dann noch überhaupt seinem jüdischen Gegner die Hauptlehren des christlichen Glaubens auseinandergesetzt, unter beständiger Hinweisung auf das alte Testament, spricht er sich mit froher Zuversicht dahin aus, daß, wie man auch immer die Christen verfolgen möge, sich doch ihre Zahl vermehren werde, gleichwie die Rebe neue Schosse treibt, je mehr man sie beschneidet. Der von Gott gepflanzte Weinstock ist das Volk Gottes; das wahre Volk Gottes aber, das geistliche Israel, sind die Christen.

An Justin den Märtyrer reihen sich dann noch im Zeitalter der Antonine oder bald nachher mehrere andre Apologeten an, wie ein Tatian, ein Athenagoras, ein Theophilus von Antiochien, deren Schriften für den Theologen von dem höchsten Interesse sind, von denen es aber schwer sein dürfte, hier ein genügendes Bild zu geben. Dasselbe Zeitalter brachte uns aber nicht nur gelehrte Verteidigungen des Christentums, sondern, wie schon bemerkt, auch die Gegner traten jetzt mit Schriften hervor, in denen sie bald mit Ernst, bald mit Spott und mit Satire die neue Religion angriffen. Wir begnügen uns mit zweien: mit Celsus und Lucian. Der erstere, den die einen für einen Epikureer, die andern für einen Platoniker ausgeben, bekämpfte um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Lehre der Christen in einer Schrift, die er die „wahrhafte Belehrung“

(ἀληθὴς λόγος) betitelt. Wir haben diese Schrift nicht mehr und kennen sie nur aus der Widerlegung des großen Kirchenlehrers Origenes, auf den wir später zu reden kommen werden. Soviel wir aus dieser Widerlegung erkennen, hatte Celsus neben manchem, das auf eine genauere Kenntnis hinweist, doch auch wieder schiefe und unvollkommene Begriffe vom Christentum, und vermengte dasselbe — ob absichtlich oder unabsichtlich, bleibt dahingestellt — mit den Lehrsätzen der Gnostiker, deren Extravaganzen er den Christen überhaupt aufbürdet. Einen Teil seiner Einwürfe gegen das Christentum legt er einem Juden in den Mund. Aber auch das Judentum entging seinem bittern Spotte nicht. Er verhöhnte die Geschichten des alten wie des neuen Testaments als elende Märchen, und namentlich war seinem „Deismus" die Idee eines um die Menschen sich mühenden, zu den Menschen sich herablassenden, eines zürnenden wie eines liebenden Gottes höchst anstößig. Gott kümmere sich, meinte er, um die Menschen ebensowenig, als um die Affen und Fliegen. Vergleicht er doch Juden und Christen zusammen einer Schar von Fledermäusen, Ameisen und Würmern! Und wie er für den Schmerz um die Sünde, für Buße und Reue kein Verständnis hatte, so mußte ihm auch die Sünderliebe des Heilandes, sowie die Hoffnungen der Christen auf ihn lächerlich erscheinen, ja als auf Lug und Trug gegründet.

Wenn des Celsus Spott von einem tiefen Hasse, einem wahren Ingrimm gegen das Christentum zeugt, so tritt dies weniger hervor bei Lucian von Samosata (ums Jahr 180). Lucian bestritt das Christentum nicht etwa — wie das wohl andern begegnete — aus heidnischem Fanatismus; er sah nicht in den Christen die Zerstörer der ehrwürdigen alten Religion. Im Gegenteil wetteiferte er mit ihnen in der Bekämpfung der alten Mythologie, indem er über diese seinen ganzen Spott ausgoß. Man hat Lucian den Voltaire seiner Zeit genannt, und in der That war er Religionsspötter nach allen Seiten hin, wenn auch sein Spott harmloser sein mochte, als der des Philosophen von Ferney. Kein Christ hat die alten Gottheiten der Heiden so lächerlich gemacht, als Lucian in seinen „Göttergesprächen", und ebensowenig verschont seine Geißel die alten Philosophen und ihre Lehre. Er zeigt also das Ungenügende des Heidentums ganz im Interesse der Christen: in der Negation stimmt er mit ihnen überein. Aber weil er gewohnt war, die Dinge von ihrer lächerlichen Seite zu betrachten, so sah er auch in der christlichen Religion nur eine Art von Aberglauben, und zudem bot ihm das auffallende, mit den Sitten der

Welt so sehr kontrastierende Benehmen der Christen Stoff genug zur Satire. In seinem „Peregrinus Proteus", einem historischen Roman, den Wieland (dem man überhaupt eine treffliche Übersetzung Lucians dankt) neu bearbeitet hat, schildert Lucian uns einen abenteuerlichen Philosophen, einen Cyniker, der längere Zeit Christ war, aber wegen einer verbotenen Speise, die er genossen, von den Christen aus ihrer Gemeinschaft ausgestoßen wurde, und der nach einem schändlichen Lebenswandel zuletzt seiner Narrheit die Krone aufsetzte, indem er in der Stadt Olympia, wo einst die berühmten Spiele gefeiert wurden, im Beisein einer großen Volksmenge sich selbst verbrannte, um wie Herkules auf dem Öta zu sterben. Dies soll im ersten Jahre der 236. Olympiade oder im Jahr 165 unsrer Zeitrechnung geschehen sein. Wieviel Wahres an der Geschichte des Peregrinus Proteus und und seiner Selbstverbrennung sein mag, haben wir hier nicht zu untersuchen. Jedenfalls erzählt Lucian die Geschichte in einem spottenden Ton; sein Spott gilt aber zunächst nicht den Christen, sondern den cynischen Philosophen, die er aufs unbarmherzigste persifliert. Nur im Vorbeigehen macht er sich auch über die Christen lustig; namentlich muß ihre Leichtgläubigkeit und Gutmütigkeit seinem Witze zur Zielscheibe dienen; er spottet darüber, wie sie den nächsten besten Abenteurer, der sich ihnen als Bruder ausgibt, mit Wohlthaten überhäufen und nachher von ihm geprellt werden. Unter anderm kommt über die Christen folgende Stelle vor: „Diese armen Leute haben sich in den Kopf gesetzt, daß sie mit Leib und Seele unsterblich seien und in alle Ewigkeit leben werden; daher verachten sie den Tod und viele unter ihnen suchen ihn freiwillig auf. Außerdem hat sie ihr erster Gesetzgeber überredet, daß sie alle untereinander Brüder seien, wenn sie nur erst uns verlassen und die griechischen Götter verleugnet haben, ihren gekreuzigten Sophisten anbeten und nach seinen Vorschriften leben; daher verachten sie auch alles ohne Unterschied, und wenn irgend ein schlauer Betrüger zu ihnen kommt, der die rechten Schliche weiß, so wird er in kurzer Zeit auf ihre Unkosten reich und verlacht die einfältigen Leute." — In den übrigen Schriften Lucians finden sich nur sehr dürftige Anspielungen auf die Christen. So erwähnt er ihrer im Vorbeigehen in seiner Geschichte des falschen Propheten Alexander von Abonoteichos, dessen Scharlatanerien und vorgebliche Wunder er lächerlich macht. Ebenso erklärt er sich gegen den Wunderglauben überhaupt und den seiner Zeit insbesondere in seiner Abhandlung: „Wie man die Geschichte schreiben müsse," worin sich übrigens viel gute und

gesunde Ideen finden und worin er die Sünden und Unarten schlechter Historiographen nach Verdienst züchtigt. Eine boshafte Anspielung auf die biblischen Wunder kann ich in dieser Schrift kaum finden, obgleich man aus seiner ganzen Gesinnungsweise abnehmen kann, daß ihm auf seinem Standpunkte auch die biblischen Wunder als Märchen und Abenteuerlichkeiten erscheinen mußten.

Ob Lucian die christlichen Verteidigungsschriften kannte, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Schwerlich würde er durch sie auf andre Gedanken gebracht worden sein. Die Verteidigungsschriften konnten nur bei denen Eingang finden, die zu einer ruhigen Prüfung der Wahrheit gestimmt waren und die ihr vor allem eine religiöse Empfänglichkeit entgegenbrachten. Jene Werke haben überhaupt mehr nach innen als nach außen gewirkt. Sie haben die Christen selbst veranlaßt, über die Gründe ihres Glaubens nachzudenken; sie haben die ersten Bausteine gelegt zum Gebäude der christlichen Theologie; sie haben den schönen Versuch gemacht, Glauben und Denken, Philosophie und Christentum miteinander zu vermitteln, und in dieser Beziehung ist ihr Studium noch immer von unschätzbarem Werte. Hat doch das Christentum von Anfang darauf verzichtet, durch andre Beweise gehalten zu werden, als durch den Beweis des Geistes und der Kraft.*) Mit andern Worten: es beweist sich jedem durch sich selbst; innerlich durch den Lebensgeist, der es beseelt und der unserm Geiste sich als göttlich bewährt und bezeugt, je mehr wir in seine Tiefe eingehen; äußerlich durch die Lebenskraft, womit es den natürlichen Menschen umwandelt in einen Menschen Gottes, und die Welt der Sünde in ein Gottesreich der Liebe. Von diesem täglichen Wunder aus sind alle geschichtlichen Wunder, von dieser täglich sich erfüllenden Gnadenverheißung aus auch die geschichtlichen Verheißungen und Weissagungen zu würdigen, und wenn auch nicht zu begreifen, doch zu verstehen, soweit ein Verständnis in solchen Dingen gegeben ist. Die oberste Regel aller Apologetik ist die, welche der Herr selbst gegeben hat: „So jemand will den Willen dessen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob meine Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede" (Joh. 7, 17). Wenn wir den verschiedenen historischen Fäden nachgehen, durch welche die Verbindung der Welt mit dem Christentum eingeleitet wurde, so können wir allerdings auch äußere, mitunter sogar

*) *Οὐκ ἐν πειθοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως.* 1. Kor. 2, 4.

zufällige Ursachen anführen, die zu diesen Bekehrungen mitwirkten. Wir können aufmerksam werden auf den innern Verfall des Heidentums, auf den Hang der Menschen zum Neuen, zum Wunderbaren, auf die Macht des Beispiels und Ähnliches: aber was sich auf diesem zufälligen Wege zusammengefunden, das würde auch ebensobald wieder zerstoben sein, wäre es nicht zusammengehalten worden durch ein mächtiges Band der Wahrheit, das stärker war als die auflösenden und zerstörenden Kräfte. Ebenso, wenn wir die einzelnen Beweise erwägen, welche die Verteidiger zu Gunsten des Christentums anführten, und sie mit den Einwürfen vergleichen, die von gegnerischer Seite gemacht wurden, so werden wir kaum sagen, die Bündigkeit dieser Beweise sei es, welche die Gegner auf immer aus dem Felde geschlagen hätte. Wir sehen sogar, daß die Apologien eines Justin und andrer einen sehr geringen äußern Erfolg hatten; man legte sie, wenn sie je wirklich an ihre Adresse gelangt sind, beiseite, und die Verfolgungen dauerten fort nach wie vor. Das Christentum hat sich — das ist das Resultat unsrer Betrachtung, und davon ist gerade Justin der Märtyrer ein sprechender Zeuge — seine Wege selbst gebahnt durch die innere Macht seines Wesens, indem es sich an den Gemütern bewährte als eine beseligende Gotteskraft; und alles, was von dieser Kraft zeugt, sei es in Wort, in Schrift, in That, das haben wir anzusehen als einen Beitrag zu den Beweisen seiner ihm inwohnenden Wahrheit und Göttlichkeit, die kein Spott der Witzigen wegspotten, kein Scharfsinn der Klugen wegdisputieren, keine Gewalt der Machthaber unterdrücken kann.

Elfte Vorlesung.

Die Bestreitung der Irrlehren. — Irenäus. — Der Osterstreit. — Montanus und die Montanisten. — Die Monarchianer.

Wir haben das letzte Mal die Verteidiger des Christentums, besonders Justin den Märtyrer und dann die schriftstellerischen Gegner desselben, einen Celsus und Lucian, betrachtet und gesehen, wie die geistigen Kräfte des absterbenden Heidentums und des aufblühenden Christentums angefangen haben, sich aneinander zu reiben und zu messen, wie der heidnischen Litteratur und Philosophie gegenüber, welche in dem antoninischen Zeitalter ihre besondre Pflege fand, eine christliche Litteratur und Philosophie aufkam, die ihr die bisherige Herrschaft streitig machte. Jetzt wenden wir uns dem Innern der Kirche selbst zu. Wir sahen ja schon früher, wie bereits unter Hadrian sich auch innerhalb der christlichen Kirche Gegensätze gebildet hatten zwischen dem ebionitischen und dem gnostischen Christentum, zwischen der jüdischen und der heidnischen Richtung, die beide das Christentum zu verunstalten drohten. Wie nun gegen die Angriffe von außen Männer aufstanden, die die Wahrheit des Christentums gegen Heiden und Juden verteidigten, so fehlte es auch nicht an solchen, welche den Irrlehren, die in der Kirche immer kühner aufzutauchen begannen, sowohl die Autorität der Kirche, als die des göttlichen Wortes, auf der die Kirche ruht, entgegensetzten. Unter diesen Säulen der kirchlichen Rechtgläubigkeit ragt besonders ein Mann im Zeitalter der Antonine hervor, der durch ein Werk, das er der falschen Gnosis entgegensetzte, sich einen berühmten Namen in der christlichen Theologie erworben hat. Es ist Irenäus mit seinem Werke gegen die Ketzereien (**adversus haereses**). Indessen ist es nicht der Schriftsteller und am

wenigsten der Streittheologe allein, den ich Ihnen in der Person dieses Mannes vorführen möchte, sondern es ist vor allem sein edler, einfacher Charakter, sein bei aller Entschiedenheit friedliebender Sinn, wodurch er sich uns empfiehlt. Zudem hat er für die Kirchengeschichte schon darum eine große Bedeutung, weil er durch seine Wirksamkeit die Vermittelung bildet zwischen dem christlichen Morgen- und Abendlande. Mit dem einen Fuß steht er in Kleinasien, mit dem andern in Gallien, und so sind uns auch seine Schriften zum kleinern Teil in griechischen Bruchstücken, meistenteils aber in lateinischer Sprache aufbewahrt.

Irenäus ist geboren ums Jahr 140. Wo, wissen wir nicht; sein Name „der Friedsame" (etwa unserm „Friedrich" entsprechend) deutet jedenfalls auf griechischen Ursprung. In Smyrna saß er zu den Füßen des uns schon bekannten Bischofs Polykarp und nahm den ganzen Eindruck dieses würdigen Mannes in sein jugendliches Gemüt auf. „Ich schrieb, was ich hörte," sagt er selbst, „nicht auf Papier, sondern in meinem Herzen nieder, und stets bringe ich es mir durch die Gnade Gottes wieder in frische Erinnerung." Ob Polykarp seinen Schüler Irenäus selbst nach Gallien gesandt, oder ob dieser von sich aus dahin gegangen, wissen wir nicht. Genug, wir finden ihn nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Lyon. Erst wurde er Presbyter, später, nach dem Märtyrertode des Bischofs Pothinus, dessen wir bei der Verfolgung unter Mark Aurel gedacht haben, Bischof der Gemeinde im Jahr 178. Von Lyon aus leitete er dann auch die übrigen Gemeinden Galliens mit großer Weisheit und Hingebung. Aber auch auf die Kirche im großen und ganzen, auf die katholische Kirche, wie sie gerade seit ihm genannt wurde*), hat er durch seinen Einfluß gewirkt. Sein umfangreiches Werk gegen die Ketzer oder die falschen Gnostiker enthält freilich manches, was unserm Geschmack und unsrer Denkweise nicht mehr zusagen möchte; allein die Gesinnung, die daraus hervorleuchtet, ist die einer auf dem Grunde des göttlichen Wortes und der kirchlichen Überlieferung ruhenden praktischen Frömmigkeit. Durch innige Liebe zu Gott und dem Göttlichen und durch eigne Übung der Frömmigkeit, das war seine Grundüberzeugung, gelangen wir besser zur Erkenntnis Gottes, als durch alle Philosophie;

---

*) *ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἐσπαρμένη* (adv. haer. I, 10, zum Eingang des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses), wörtlich: „Die über die ganze Erde verbreitete Kirche."

denn, spricht Irenäus mit Paulus, das Wissen bläht auf, aber die Liebe bessert (1. Kor. 8, 1). Alle unnützen, bloß spekulativen Fragen nach der ewigen Zeugung des Sohnes Gottes aus dem Vater, nach der Zeit vor der Weltschöpfung und Ähnliches weist daher der glaubensnüchterne Mann mit entschiedenem Unwillen, sogar oft mit derber Ironie zurück; um so fester hält er an den einfachen Grundlehren des christlichen Bekenntnisses von der Offenbarung Gottes in Christo; Christus ist ihm das Unsichtbare des Vaters, wie es für uns in die Sichtbarkeit heraustritt, gleichsam das uns zugekehrte Angesicht Gottes. Er ist ihm der Gottmensch, der Göttliches und Menschliches, das durch die Sünde in uns getrennt ist, in sich zusammengeschlossen und vereinigt, und der auf jeder Lebensstufe das vollkommene Bild der Menschheit in göttlicher Verklärung dargestellt hat. Er ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist, und durch ihn zu Gott kommen. So ist er den Kindern ein Kind geworden, damit er die Kinder heiligte, den Jünglingen ein Jüngling, den Männern ein Mann, um so jedem Alter seine Weihe zu geben. Hat er doch für alle sein Leben gelassen! Der reinste unter allen starb er für die Menschheit; sein Leiden war das Reinigungsmittel für die ganze Welt, welche ohne diese Erlösung zu Grunde gegangen wäre. Nicht mit Gewalt, sondern durch die bessere Überzeugung*), die er in den Gemütern gründete, hat er die Menschen losgekauft aus der Knechtschaft, in die sie durch die Sünde geraten waren. Weiter grübelt Irenäus nicht über das Geheimnis der Erlösung. Er hält sich an die große Thatsache der göttlichen Liebe, die bezeugt ist durch die Geschichte und die sich innerlich bezeugt in den Herzen der Gläubigen.

Neben der Person Jesu Christi selber legt Irenäus deshalb, der in sich gespaltenen Gnosis gegenüber, den Schwerpunkt auf die christliche Gemeinschaft, die Kirche. Wo die Kirche ist, da ist der Geist Gottes; und umgekehrt, wo der Geist Gottes ist, da ist auch die wahre Kirche. Diese Gemeinschaft vollzieht sich durch die heilige Taufe und das heilige Abendmahl. „Wie aus dem trocknen Weizen", sagt unter anderm Irenäus, „nicht ein Brot oder ein Teig werden kann ohne die hinzukommende Feuchtigkeit: so konnten auch wir alle nicht eins werden in Christo ohne das Wasser, das vom Himmel ist; und wie die dürre Erde keine Früchte bringt, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt: so würden auch wir, die wir von Natur dürres Holz sind,

*) Secundum suadelam (adv. haer. V, 1).

nie Frucht des Lebens bringen ohne den (befruchtenden) Regen, der sich frei vom Himmel ergießt; denn unsre Leiber haben durch die Taufe, unsre Seelen aber durch den Geist jene Gemeinschaft mit dem unvergänglichen Wesen empfangen."*) Ebenso sieht er auch im heiligen Abendmahle eine reelle Lebensmitteilung Christi an die Seinen, und zugleich schließt ihm dieses heilige Mahl eine geheimnisvolle Kraft in sich, durch die unser Leib zum Auferstehungsleibe zubereitet wird. Christi Fleisch und Blut verwandelt sich so in unser Wesen, daß unsre Leiber dadurch unsterblich werden. Man kann diese Vorstellung des Irenäus von der Wirksamkeit der Sakramente eine mystische nennen; und zwar ist seine Mystik nicht eine nur ideale, welche das Höhere und Göttliche über dem Sichtbaren hält und vermöge des ahnenden Gedankens vom Sichtbaren zum Unsichtbaren aufsteigt, sondern sie ist eine reale Mystik, welche das Ewige im Zeitlichen, das Übersinnliche im Sinnlichen, das Geistliche im Leiblichen nicht nur angedeutet, sondern vollkommen verwirklicht sieht. Man hat sich in neuerer Zeit oft an diesem Realismus der Kirchenväter gestoßen; man hat ihnen eine Kraßheit der religiösen Vorstellungen angedichtet, die oft mehr in dem unbehilflichen Geiste der Kritiker, als in ihnen selbst ihren Sitz hatte. Allerdings war die Denkweise der Väter von göttlichen Dingen massiver und handgreiflicher, als die unsrige, aber sie war auch kernhafter und gedrungener, als das zerflossene und verschwommene Denken, das man oft als das Geistige und Ideale bezeichnet. Wir werden die mehr vergeistigende und idealisierende Richtung auch noch kennen lernen; sie hatte gleichfalls ihre Berechtigung, und so fand sie auch ihre Vertreter in der alten Kirche; aber es mußte zugleich ein Gegengewicht da sein, wenn die Substanz der christlichen Wahrheit nicht in ein bloßes Gedankenbild verflüchtigt werden sollte. Da, wo unsre Reflexion zwischen Bild und Sache trennt, da bemächtigte sich der alte Glaube des Geheimnisses leibhaftig, er schaute es mit geistig-leiblichem Auge, griff es mit geistig-leiblichen Händen. Dabei lag allerdings auch die Gefahr nahe, wenn die geistige Spannkraft nachließ, in das Leibliche zu versinken und dem Aberglauben anheimzufallen, wie dies gerade mit den Sakramenten der Fall war, die häufig nicht nur als Gnadenmittel und Gnadenpfänder, sondern recht eigentlich als die realen Gnadengüter selbst schon in ihrer Äußerlichkeit festgehalten und zu abergläubischem Werke mißbraucht wurden. Aber eben die besonnenen Lehrer,

*) Adv. haer. III, 17.

unter die wir namentlich unsern Irenäus zählen, wußten dann wieder sehr gut, diesen Mißbrauch abzuwehren und den gefährlichen Übergang aus dem Mystischen in das Magische, aus dem Geheimnisvollen in das Zauberhafte, aus dem Geistes- und Thatkräftigen ins Mechanische zu vermeiden. Und so darf nicht ohne weiteres auf die Rechnung der Kirche und ihrer Lehrer gesetzt werden, was der kirchliche Unverstand zu allen Zeiten gemißdeutet und gemißbraucht hat.

Von seiner praktischen Weisheit hat uns Irenäus ebenso schöne Spuren hinterlassen, als von seiner praktischen Frömmigkeit. Wir sehen ihn nämlich in zwei Streitigkeiten auftreten, die damals die Kirche bewegten und von denen wir nun zu reden haben. Die eine dieser Streitigkeiten bezog sich auf etwas Äußerliches, nämlich auf die Zeit der Osterfeier; die andre auf die Erscheinung einer Sekte, die unter dem Namen der montanistischen Sekte in der Kirche vorkommt.

Reden wir zuerst von dem Osterstreite. Wir haben schon früher, als wir von dem Stifter der christlichen Kirche redeten, gesehen, wie er absichtlich keine liturgischen (gottesdienstlichen) Verordnungen hinterlassen, mit Ausnahme der Einsetzung des heiligen Abendmahls und der heiligen Taufe. So hat ja Christus nicht einmal die Sonntagsfeier eingesetzt, und auch von den Aposteln finden wir darüber keine bestimmte Verordnung; sondern allmählich löste sich der Sonntag, der in der ersten Kirche zur Erinnerung an die Auferstehung Christi gefeiert wurde, vom jüdischen Sabbat ab und wurde dann als der eigentliche gottesdienstliche Tag der Christen gefeiert, und zwar nicht gefeiert als Sabbat, sondern als erster Tag der Woche und speziell als Auferstehungstag des Herrn, wie wir das neulich von Justin dem Märtyrer vernommen haben. Ebensowenig aber wie Christus selber den Sonntag für die Woche einsetzte, ebensowenig hat er Fest- oder Feiertage für das Jahr eingesetzt. Darin unterscheidet sich gerade der neue Bund vom alten, daß, während dieser eine von Jehovah eingesetzte Festordnung hatte, das Christentum als ein immerwährender Sabbat, als ein immerwährendes Fest gefaßt wurde, das an keine Zeit und an keinen Ort gebunden ist. Die Judenchristen schlossen sich, in Absicht auf die gottesdienstliche Zeit, an die jüdischen Feste an, und gerade diese jüdischen Feste hatten durch die großen Thatsachen des Christentums eine Wendung erhalten, die sie von selbst zu christlichen Festen stempelte. So wurde Christus, der zur Zeit des jüdischen Oster- oder Passahfestes hingerichtet wurde, vom christlichen Glauben aufgefaßt als das rechte Osterlamm; und so oft hinfort die Christen jenes alt-

testamentliche Fest feierten, so erinnerten sie sich wohl an die Worte des Apostels: „Wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geopfert. Darum lasset uns Ostern halten, nicht im alten Sauerteig, auch nicht im Sauerteig der Bosheit und Schalkheit, sondern im Süßteig der Lauterkeit und der Wahrheit." (1. Kor. 5, 7. 8.)

An die althergebrachte jüdische Sitte, das Osterfest jeweilen an einem bestimmten Monatstage des jüdischen Kalenders, am 14. Nisan (zur Zeit des Frühlingsvollmondes), zu halten, schlossen sich auch die kleinasiatischen Gemeinden an, während die Abendländer, hierin unabhängiger vom Judentum, wahrscheinlich im Anfang gar keine Jahresfeste feierten, sondern sich begnügten, jeden Sonntag sich an die Auferstehung des Herrn zu erinnern. Daneben zeichneten sie noch den Mittwoch und Freitag als heilige Wochentage aus, an denen sie sich an den von den Pharisäern gefaßten Mordplan wider Jesum (Matth. 26, 4) und an sein Leiden und Sterben erinnerten. Sonach war jeder Freitag für sie gewissermaßen ein Karfreitag, jeder Sonntag ein Osterfest. Es bildete sich dann auch von selbst die Sitte aus, daß an den Tagen, die dem Andenken an das Leiden des Herrn gewidmet waren, gefastet wurde, während am fröhlichen Tag der Auferstehung, am Sonntag, die gedrückte Stimmung der Freude weichen mußte. Erst später stellte sich auch im Abendlande das Bedürfnis heraus, alljährlich einen Freitag besonders als den heiligen Freitag, einen Sonntag besonders als den Auferstehungstag zu feiern, und so entstand im Abendlande die Sitte, jeweilen am Sonntage Ostern zu halten. Dadurch kam nun eine wesentliche Verschiedenheit der Zeit der Osterfeier heraus. Die Kleinasiaten feierten zunächst das Leiden und infolgedessen auch die Auferstehung des Herrn jeweilen an einem bestimmten Monatstage, der natürlich bald auf diesen, bald auf jenen Wochentag fallen mußte (wie etwa unser Weihnachtsfest); die Abendländer dagegen hielten sich an die Wochentage, an Freitag und Sonntag, ohne sich an den jüdischen Kalender zu kehren, ja möglicherweise folgten sie ihrem Gebrauch im bestimmten und bewußten Gegensatz gegen das Judentum, weil sie nicht mit den Juden zugleich Ostern halten wollten.

Schon zu Polykarps Zeit kam diese Verschiedenheit zur Sprache, und als dieser ums Jahr 160 nach Rom kam, besprach er sich darüber mit dem dortigen Bischof Anicetus, indem es ihm wünschenswert schien, daß die Gemeinde des Herrn allerorten an einem und demselben Tage Ostern feire. Polykarp konnte sich auf die alte Tradition der Kirche bis zurück auf den Apostel Johannes berufen, der es also

gehalten habe. Der römische Bischof aber berief sich auf die Tradition seiner Kirche, und so blieb jeder auf seinem Sinne; doch erkannten beide Männer, daß diese Verschiedenheit kein Grund sei, das Band der brüderlichen Liebe zu lösen. Im Gegenteil gaben sie sich die heiligsten Versicherungen der Bruderliebe, und Anicet erlaubte dem Polykarp, statt seiner das heilige Abendmahl in der römischen Gemeinde auszuteilen. Sie schieden als Freunde und Brüder voneinander. Allein nach zehn Jahren kam die Verschiedenheit wieder zur Sprache, und zwar unter den kleinasiatischen Christen selbst. Es ist dieser Streit, aus dessen Anlaß die Schriften des Melito von Sardes und des Apollinaris von Hierapolis erschienen. Leider aber haben wir von denselben nur dürftige Fragmente, so daß ihre Verfasser nachmals von den einen als Gegner, von den andern als Gesinnungsgenossen aufgefaßt werden konnten. Zu einer weitergehenden, tief in die Kirche eingreifenden Spaltung schien es jedoch erst nach fernern zwanzig Jahren, ums Jahr 190, kommen zu wollen, als der Bischof Viktor auf dem römischen Stuhle saß. Dieser Viktor war schon ganz beseelt von dem Geiste der Herrschsucht und der Anmaßung, der diesen Stuhl in der Folge so berüchtigt machte. Er war schon ein Papst nach seiner ganzen Gesinnung, und indem er von der Voraussetzung ausging, daß Rom es sei, das auch in kirchlichen Dingen Gesetze vorzuschreiben habe, gebot er, die römische Sitte der Osterfeier allerorten anzunehmen, und drohte denen, die sich seinem Machtgebot nicht fügen wollten, mit dem Banne. Da war es denn eben Irenäus, der als Friedensvermittler auftrat und der dadurch, wie Euseb sagt*), seinem Namen Ehre machte. Er schrieb einen Brief an Viktor, worin er ihn auf das Beispiel seines Vorgängers Anicet aufmerksam machte und ihm eine ähnliche Gesinnung empfahl. „Die Apostel", sagt er unter anderm, „haben verordnet, daß sich niemand ein Gewissen mache über Speise oder über Trank oder über bestimmte Feiertage oder Neumonde oder Sabbate. Woher also die Streitigkeiten? Woher die Spaltungen? Wir feiern Feste, aber im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, indem wir die Kirche Gottes zerreißen, und wir beobachten das Äußerliche, um das Höhere, den Glauben und die Liebe, fahren zu lassen." Trotz dieser Ermahnungen siegte am Ende die römische Weise, und nach mehreren fortgesetzten Erörterungen wurde schließlich (um hier gleich das Resultat dieses Streites beizufügen) auf der großen Kirchen-

*) Kirchengesch. V, 24.

versammlung zu Nicäa im Jahr 325 unter Konstantin dem Großen die Verordnung getroffen, daß das christliche Osterfest jeweilen an einem Sonntag, und zwar am Sonntag nach dem Frühlingsvollmonde gefeiert werden solle, wobei die Kirche (auch unsre evangelische Kirche nach der Reformation) bis auf diesen Tag geblieben ist; daher der Umstand, daß das Osterfest bald früher, bald später im Jahre gefeiert wird, je nachdem die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche, der Vollmond und der darauffolgende Sonntag nahe oder ferne auseinanderliegen.

Der Streit über das Osterfest drehte sich zugleich auch um die Beobachtung der Fasten. Auch hier drang am Ende die römische Sitte durch, wonach der Osterzeit ein vierzigtägiges Fasten, das sogenannte Quadragesimalfasten, voranging, zum Andenken an den vierzigtägigen Aufenthalt Christi und sein Fasten in der Wüste. Auf die Strenge der Fasten im allgemeinen hatte aber besonders eine Sekte hingewirkt, welche der Kirche des zweiten Jahrhunderts viel zu schaffen machte, die Sekte der Montanisten. Auch in der Stellung zu dieser Sekte jedoch sehen wir Irenäus, und zwar schon früher als im Osterstreite, als Vermittler auftreten. Reden wir zuerst von der Sekte selbst.

Christus hatte seinen Jüngern vor seinem Scheiden gesagt, er hätte ihnen noch viel zu sagen, aber sie könnten es jetzt nicht tragen (Joh. 16, 12). Er hatte sie hingewiesen auf den „Tröster" (wie Luther übersetzt), den er ihnen senden werde, oder genauer auf den „Beistand", den „Fürsprecher", denn so kann man wörtlich das griechische Paraklet übersetzen. Mit der Ausgießung des Heiligen Geistes am Pfingstfeste war nun nach dem allgemeinen Glauben der Kirche diese Verheißung des Herrn erfüllt. Der Geist war eben der Tröster, der Beistand, der Paraklet. Nun aber trat in Phrygien einer auf Namens Montanus, der gelehrt haben soll, er sei persönlich jener Verheißene, er sei der Paraklet; mit ihm erst trete eine neue Epoche ein in der Geschichte der Offenbarung Gottes. Dieser Montan, gebürtig aus Ardaban in Mysien, an der Grenze Phrygiens, soll zuvor ein Priester der Cybele gewesen sein, und möglich, daß er jenes heidnische Korybantenwesen, das bis zur geistlichen Raserei sich steigerte, auch auf das Christentum übertrug. So viel ist richtig, er hielt sich für inspiriert, für ein besonders auserlesenes Rüstzeug des Herrn, durch welches eine Neugestaltung der Kirche, die doch damals noch so jung war, müsse hervorgebracht werden. Er führte auch begeisterte Frauen, Prophetinnen, mit sich, Priscilla und Maximilla, deren Aussprüche er selbst als Orakel

betrachtete. Dabei führte er für seine Person ein strenges asketisches Leben und mutete auch andern strenge Enthaltsamkeit und häufiges Fasten zu. Die Gegend, in der er auftrat, war für den Samen seiner Lehre besonders empfänglich. Von jeher hatten in Phrygien phantastische Kulte Anklang gefunden, und so hatte sich denn besonders unter den Verfolgungen, die auch diese Gegend trafen, der Glaube an die baldige Erscheinung des tausendjährigen Reiches (der auch sonst weit verbreitete Chiliasmus) in vielen Gemütern festgesetzt. Der Montanismus beschränkte sich indessen nicht auf dieses sein nächstes Vaterland. Er fand einen fruchtbaren Boden in der aufgeregten Zeit überhaupt. Und hat nicht zu allen Zeiten eine rigorose Lebensweise, zumal wenn sie mit prophetisch begeisterter Rede sich waffnete und gegen die bestehende Ordnung der Dinge sich kehrte, einen mächtigen Eindruck auf die Menge hervorgebracht? Um in aller Weisheit und Geduld den ruhigen Gang Gottes in der Geschichte zu beobachten und den Spuren desselben auch da nachzugehen, wo dem natürlichen Auge auch nur ein natürlicher Verlauf der Dinge sich darstellt, dazu bedarf es schon eines gebildeten, eines in geistigen Dingen geübten Blickes. Die Masse liebt das Überraschende, das Durchgreifende, das Unvermittelte; daher haben die außerordentlichen Kundgebungen einer gesteigerten frommen Einbildungskraft, unterstützt von einem thatkräftigen Willen, von jeher den rohen Gemütern der Masse mehr imponiert, als die harmonische Darstellung eines einfach frommen Sinnes und Lebens; zu allen Zeiten haben Schwärmer der bessern wie der schlimmern Art in den weitern Kreisen der Gesellschaft nachhaltige Spuren ihres Auftretens hinterlassen und selbst die sonst Nüchternen in den Zauberkreis ihrer Exaltation mit hineingezogen. So läßt es sich wohl ganz einfach erklären, daß Montan und seine Prophetinnen auch unter den streng kirchlich Gesinnten großen Anhang erlangten; und da jede Ekstase ansteckend ist, so zeigten sich auch bald überall ähnliche Erscheinungen, wie bei den Stiftern. Überhaupt steht der Montanismus nicht als eine isolierte Erscheinung in der Geschichte da. Seine charakteristischen Merkmale, die Merkmale eines improvisierten Prophetentums, zeigen sich auch in den spätern Zeiten wieder, so oft die gesetzmäßige, ruhige Fortentwickelung der Kirche durch außerordentliche Bewegungen gehemmt und unterbrochen worden ist. Mißtrauen gegen die Wissenschaft und alles das, was durch mühsames Studium erzielt wird, Verachtung der heidnischen Litteratur und was mit ihr zusammenhängt, eine feindselige Stimmung gegen Kunst und feinere Bildung, ein kühnes Sichhinwegsetzen über die geordneten

Lebensverhältnisse und geselligen Formen, ein schroffes, abstoßendes, auffälliges Betragen im Äußern, wohinter oft nur wieder eine Eitelkeit andrer Art sich versteckt, ein einseitiges Dringen auf Buße und Entsagung, verbunden mit der Weissagung schrecklicher Gottesgerichte und eines baldigen Eintretens der letzten Dinge — sind das nicht alles Erscheinungen, denen wir je und je wieder begegnen? Die verschiedenen Sekten im Mittelalter, die Wiedertäufer im Zeitalter der Reformation, die Puritaner in England, die Kamisarden in Frankreich, die vielen sogenannten Erweckten und Inspirierten auch in der neuern und neuesten Zeit, sie alle haben mehr oder weniger ein montanistisches Gepräge. Die Überspannung des Religiösen hat zu allen Zeiten, wo nicht zur förmlichen Häresie, doch zur Separation geführt.

Die Montanisten betrachteten sich als die Auserwählten, ihre Kirche mit ihrer strengen Zucht als die geistige Kirche und (wenn den Angaben der Gegner zu trauen ist) den phrygischen Flecken Pepuza, von dem sie ausgegangen waren, als die auserlesene Stätte, wo das neue Jerusalem werde gebaut werden, wenn der Herr komme, das tausendjährige Reich aufzurichten.*) Wie aber verhielt sich nun die allgemeine, die katholische Kirche dieser Erscheinung gegenüber? Eigentliche Ketzereien konnte man den Montanisten nicht vorwerfen; im Gegenteil, ihr Lehrbegriff war im höchsten Grade orthodox; ja, sie eiferten für die Rechtgläubigkeit gegenüber der falschen Gnosis. Nur in dem einen Punkte wichen sie von dem gemeinsamen Glauben der Kirche ab, daß sie die Offenbarung Gottes, wie sie der Welt durch Christum geworden war, nicht für geschlossen hielten, sondern eben neue Offenbarungen über diese hinaus erwarteten, und daß sie die Verheißung von der Sendung des Parakleten nicht auf den Geist bezogen, der schon thatsächlich in der Kirche lebte und wirkte, sondern daß sie ihn gleichsam in der Person ihres Stifters verkörpert oder wenigstens allein in ihrer Gemeinschaft wirksam glaubten. Ihr exklusives Wesen, d. h. die Prätension, einzig die wahre Kirche des Geistes zu sein, das war ihre einzige Ketzerei, aber diese schien gefährlich genug. Und wie suchte nun die katholische Kirche derselben zu wehren? Sie setzte der Prätension ihre Autorität, das Gewicht der Mehrheit entgegen. Zunächst wurden Kirchenversammlungen (Synoden) in Kleinasien gehalten (es sind dies die ersten Synoden, die überhaupt in der Kirchengeschichte vorkommen), und auf diesen wurden die Montanisten von der Kirchen-

*) Euseb, Kirchengesch. V, 18 (nach Apollonius).

gemeinschaft ausgeschlossen und somit zur Sekte gestempelt und zur Bildung einer Sonderkirche hingedrängt. Eine solche Separation muß immer als ein Unglück für die Kirche betrachtet werden. Nicht nur mußte es nach außen einen üblen Eindruck machen und den Gegnern des Christentums eine Waffe in die Hand geben, wenn die Kirche schon so frühe in Sekten zerfiel; sondern auch für die innere Entwickelung der Kirche selbst war es nicht wohlgethan, die auszuschließen, die bei allem Hang zum Schwärmerischen doch wieder durch ihre Sittenstrenge ein Salz für die Kirche hätten werden können; auch hat die Erfahrung gezeigt, daß die Schwärmerei immer erst dann ihren ausgesprochenen Charakter erhält, wenn sie sich selbst überlassen bleibt und abgeschnitten wird von den heilsamen Einflüssen der größern Kirchengemeinschaft. Die Zucht des Geistes thut zu allen Zeiten not, und diese Zucht wird dadurch am besten bewerkstelligt, daß die stärker Angeregten einen Zaum und Zügel haben an der Gemeinschaft, die ihre Extravaganzen mäßigt, die Gemeinschaft aber wieder einen Sporn hat, der sie vor dem Einschlafen in Sicherheit bewahrt.

Von solchen Gedanken mochte unser Irenäus beherrscht sein, als er auch in dieser Sache das Vermittleramt übernahm. Irenäus war nicht selber Montanist; allein seine mehr zur realistischen Mystik hinneigende Denkweise fand sich durch das montanistische Wesen weniger abgestoßen, als dies bei den subtilern Denkern der Fall sein mochte. Nun fand sich die Gemeinde zu Lyon, bei der sich der Montanismus aus Kleinasien ebenfalls eingefunden hatte, bewogen, an die römische Gemeinde und ihren damaligen Bischof Eleutheros (den Vorgänger Viktors) einen Bericht über jene Bewegung zu senden, und Irenäus war Überbringer dieses Briefes gerade zu der Zeit, als die Verfolgungen unter Mark Aurel über die gallischen Gemeinden hereingebrochen waren. Es wird uns zwar weder von dem Inhalt des Briefes, noch von dem, was Irenäus mündlich hinzufügte, genauere Kunde gegeben; allein der Umstand, daß Eleutheros den Frieden mit den Montanisten zu halten empfahl, läßt uns schließen, daß die Lyoner selbst, durch das Organ des Irenäus, sich mild und schonend über die ganze Erscheinung ausgesprochen haben. Aber diese friedliche Maßregel hielt nicht lange vor. Bald darauf kam ein heftiger Gegner des Montanismus, Praxeas, aus Kleinasien nach Rom, und dieser bewog den römischen Bischof, sein milderndes Wort wieder zurückzunehmen und strengere Maßregeln gegen die montanistische Richtung zu ergreifen. Diese pflanzte sich nun, ausgeschlossen von der Kirchen-

gemeinschaft, in Form der Sekte fort und zerspaltete sich, wie dies gewöhnlich bei Sekten geschieht, wieder in kleinere Gemeinschaften, die unter verschiedenen und zum Teil seltsamen Namen in der Kirchengeschichte vorkommen.*) Merkwürdigerweise aber schloß sich dieser Sekte ein Mann an, der in der Kirche einen gewaltigen Namen hat, und der in andrer Beziehung als einer der mächtigsten Vertreter der kirchlichen Orthodoxie erscheint, der Afrikaner Tertullian. Wir werden auf diesen merkwürdigen Mann, dessen Leben zum Teil noch ins dritte Jahrhundert fällt, später zurückkommen. In unsre heutige Betrachtung fassen wir noch das zusammen, was zur Lehr- und Lebensentwickelung der Kirche in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört.

Hatten die Montanisten nämlich mehr das Schwärmerische hervorgekehrt, so sehen wir nun auch auf der andern Seite eine Richtung in der Kirche hervortreten, welche das Übernatürliche und Geheimnisvolle im Christentum mehr auf das Natürliche und Gemeinverständliche herabzudrücken und auch den Stifter des Christentums selbst der höhern, göttlichen Würde zu entkleiden suchte, in deren Anerkennung das Eigentümliche des christlichen Glaubens bestand. Wir haben schon früher der Ebioniten erwähnt, welche Jesum für einen bloßen Menschen, für einen Sohn Josephs und der Maria erklärten. Ähnliche Behauptungen tauchen ebenfalls noch in dem Zeitraum auf, den wir jetzt betrachten: in der Partei der sogenannten Monarchianer oder Unitarier, d. h. Verteidiger der Einheit Gottes, im Gegensatz gegen die in der Kirche sich weiter ausbildende Lehre von der Dreifaltigkeit. Wir dürfen indessen nicht alle, die man unter diesem Namen zusammenfaßt, in eine Klasse zusammenwerfen, nicht allen den eben ausgesprochenen Vorwurf machen, daß sie Christum seiner göttlichen Würde entkleiden wollten. Im Gegenteil finden wir, daß in Beziehung auf die Person Christi die Monarchianer in zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen, die wir jetzt noch zum Schlusse zu betrachten haben. Dazu müssen wir aber erst etwas im allgemeinen vorausschicken über die Art, wie man in der Kirche selbst sich die Gottheit Christi in ihrem Verhältnis zur Gottheit schlechthin dachte.

Johannes hatte sein Evangelium mit den Worten begonnen: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Alle Dinge sind durch dasselbige gemacht und ohne dasselbige ist nichts gemacht, was gemacht ist. In ihm war das Leben, und das

*) Artotyriten, Taskodrugiten, Passalorhynchiten.

Leben war das Licht der Menschen" u. s. w. Was Luther durch „Wort" übersetzt, heißt bekanntlich im Griechischen „Logos", welcher Ausdruck noch mehr umfaßt als das bloße Wort; denn er umschließt auch die Begriffe Vernunft, Verstand, Weisheit. Von diesem Logos lehrt nun Johannes weiter, daß er Fleisch geworden, und zwar bezeichnet er eben Jesum von Nazareth als das menschgewordene Gotteswort. Wenn er aber sagt: „Das Wort war bei Gott". und dann wieder: „Gott war das Wort", so scheint er das eine Mal das Wort von Gott zu unterscheiden, das andre Mal es Gott gleichzusetzen; und so entstand denn in der Kirche die Frage, ob man sich das Wort, von dem Johannes redet, den Logos, oder, wie man auch sagte, den Sohn, als eine besondre göttliche Persönlichkeit (Hypostase), verschieden von der des Vaters, oder ob man ihn mehr nur als eine in Gott ruhende Kraft oder Eigenschaft, als eine bloße Offenbarungsform des göttlichen Wesens zu denken habe. Man behalf sich dabei großenteils mit Bildern, die freilich nur unzureichend das Verhältnis andeuten konnten. Die einen sagten: Wie das menschliche Wort zum Wesen des Menschen gehöre und gleichwohl vom Menschen ausgehe, ohne daß der Mensch selbst dabei eine Veränderung erlitte: so gehe das Wort aus von Gott, eins mit ihm und doch verschieden von ihm; oder wie der Strahl aus der Sonne, wie der Fluß aus dem Quell, wie der Strauch aus der Wurzel: so gehe der Sohn oder das Wort hervor aus dem Vater. Genug, sie dachten sich den Logos, noch ehe er Mensch geworden, als eine besondre göttliche Persönlichkeit, die unterschieden von der des Vaters ihr Dasein gehabt habe. Neben dieser herrschend werdenden Vorstellung zeigte sich aber auch eine andre, welche auf diese Unterscheidung der Personen im Wesen Gottes kein so großes Gewicht legte, sondern welche einfach lehrte, Gott selbst sei in Christo Mensch geworden, die ganze Gottheit, nicht eine einzelne Person habe ihn erfüllt. Es schien ihnen das Einfachste, ohne alle Einschränkung zu sagen: Gott ist geboren worden, Gott ist auf Erden umhergewandelt, Gott ist gekreuzigt worden, Gott hat gelitten, Gott ist gestorben. Es lag ihnen nur daran, daß diese Offenbarung Gottes in Christo recht stark herausgehoben werde, und, weit entfernt, Christo von seiner göttlichen Würde etwas zu entziehen, betonten sie dieselbe vielmehr auf eine Weise, die eher über das Maß des biblischen Ausdruckes hinausging, als hinter demselben zurückblieb. Wenigstens konnte man ihnen nicht Mangel an Frömmigkeit, Mangel an Ehrfurcht vor Christus vorwerfen, wohl aber Mangel an Besonnenheit, an dogmatischer,

theologischer Einsicht und Gedankenschärfe. Die Vorstellung war in ihrer Fassung roh und ungeschickt und konnte zu Mißverständnissen hinführen; darum wurde sie auch bekämpft; man nannte sie, weil sie keinen rechten Unterschied zwischen Vater und Sohn machte und gewissermaßen den Vater leiden ließ statt des Sohnes, patripassianisch. Als Vertreter jener Richtung erscheint uns eben jener Praxeas aus Kleinasien, der in Rom die Montanisten bekämpft hatte. Er hätte um so eher gegen Angriffe auf seine Rechtgläubigkeit geschützt erscheinen können, als er in dem hohen Ansehen eines „Bekenners" stand und unter Mark Aurel die Folter ausgestanden hatte. Nichtsdestoweniger trat gegen ihn der montanistisch gestimmte Tertullian mit großer Heftigkeit auf. Dieser gab ihm eben jenen Ketzernamen, er beschuldigte ihn zweier Hauptsünden: er habe den Vater gekreuzigt und (weil er sich dem Montanismus widersetzte) den Heiligen Geist (den Paraklet) ausgetrieben.*) Übrigens schlossen sich der Meinung des Praxeas in der Folge mit geringen Modifikationen Noet von Smyrna, Beryll von Bostra und andre, namentlich Sabellius im dritten Jahrhundert, an, auf den wir noch später zurückkommen werden.

Ganz anders verhält es sich aber mit den Verteidigern der Einheit Gottes (Unitariern), die diese Einheit in dem Sinne behaupten, daß sie außer dem ewigen, unsichtbaren Gott, dem Vater und Schöpfer der Welt, kein andres Wesen göttlich verehrt wissen wollten, daß sie diesen einen Gott als den überweltlichen auch in keine wesenhafte Verbindung mit Christus brachten, sondern lehrten, Gott der Vater allein sei Gott, Christus dagegen sei ein bloßer Mensch gewesen. Diese hoben also nicht den Personenunterschied in der Gottheit auf, sondern leugneten geradezu die wesenhafte Erscheinung Gottes in Christo, was die Patripassianer nicht thaten, die im Gegenteil dieselbe so stark als nur immer möglich, ja sogar einseitig und auf Kosten der gesunden Lehrentwickelung hervorhoben. Ein aus Byzanz nach Rom gekommener Lederarbeiter Theodotus wird als Stifter dieser Partei genannt. Man sieht, es waren nicht bloß Geistliche und Theologen, es waren auch Handwerker und Leute aus dem Volke, die, wie es auch zur Zeit der Reformation geschah, sich bald mit Glück, bald mit Unglück bei den theologischen Fragen beteiligten. Dieser Theodotus soll seiner ketzerischen Lehre wegen von dem Bischof Viktor aus der Kirchengemeinschaft

*) Duo negotia Diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulsit et haresin intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit. Adv. Prax.

ausgestoßen worden sein; doch scheint es, daß er sogar solche Christen für seine Meinung zu gewinnen wußte, die früherhin ein gutes Bekenntnis von Christo abgelegt hatten, wie einen gewissen Natalis, der von der Gemeinde als Bekenner verehrt wurde und der sogar ein Bischofsamt unter der Partei bekleidete; jedoch kehrte dieser Natalis bald wieder zum Glauben der Kirche zurück. In einem schreckenden Traumgesicht*) sollen die strafenden Engel ihm so mit Schlägen zugesetzt haben, daß er reumütig von seinem Irrtum abstand und zur Kirche zurückkehrte. Allerdings ein seltsames Mittel der Bekehrung!

An Theodotus schloß sich zu Anfang des dritten Jahrhunderts Artemon an, der die kühne Behauptung wagte, bis auf den Bischof Zephyrinus (ums Jahr 200) habe niemand Christum Gott genannt; auch er wurde, obgleich seine Richtung ebenso wie vorher die der Theodotianer längere Zeit angesehene Verteidiger fand, schließlich von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen.**)

So finden wir denn die Kirche schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von Streitigkeiten sowohl über ihre Gebräuche, als über ihre Lehre erfüllt. Hier droht der Unglaube, dort der Aberglaube und die Schwärmerei, hier ein mechanisches Formenwesen, der Vorläufer des Romanismus, dort ein subjektiver Gefühlsdrang, der Vorbote des puritanischen Separatismus, sich in die Kirche einzudrängen. Mißverständnisse, die durch das Mißtrauen und den Parteigeist genährt werden, führen bereits zu leidenschaftlicher Konsequenzmacherei und Verdächtigung, und nur wenigen ist es vorbehalten, durch ruhigen Ernst und kräftigen Widerstand den Leuchter der gesunden Lehre und des guten Beispiels aufrechtzuerhalten. Wie aber dennoch das Evangelium sich als eine Kraft Gottes bewährte an denen, die ihm glaubten, wie es namentlich auch in den schwächern Gefäßen sich verherrlichte, das werden wir Gelegenheit haben zu sehen, wenn wir den Faden der Verfolgungsgeschichte unter den römischen Kaisern wieder aufnehmen und damit in das dritte Jahrhundert übergehen.

---

*) Andre nahmen etwas stark realistisch an, es seien leibhafte Abgeordnete des römischen Bischofs gewesen, die dieses Amt der Engel übernommen hätten.

**) Euseb, Kirchengesch. V, 28.

Zwölfte Vorlesung.

Verfolgungen unter Septimius Severus. — Potamiäna in Alexandrien. — Perpetua und Felicitas in Karthago. — Heliogabalus. — Alexander Severus. — Verfolgungen unter Maximin. — Die Legende von den elftausend Jungfrauen. — Philippus Arabs. — Die decische Verfolgung und die Märtyrer in ihr. — Die Legende von den sieben Schläfern. — Verfolgung unter Gallus und Valerianus. — Der heilige Märtyrer Laurentius.

Septimius Severus, mit dessen Regierungszeit wir in das dritte Jahrhundert der Kirchengeschichte übertreten, wird uns von den römischen Geschichtschreibern als eine rohe, aber kräftige Soldatennatur geschildert, als ein Mann, von dem der Senat sagte, er hätte entweder nie geboren werden oder nie sterben sollen, weil er ebenso grausam als dem Staate nützlich war.*) Unter ihm verstärkte sich die kaiserliche Gewalt und befestigten sich die Besitztümer des Reiches im Orient und in Britannien. Wir haben bereits früher bemerkt, daß in den ersten zehn Jahren seiner Regierung, d. h. vom Jahr 192—203, die Christen Ruhe genossen; ja er nahm sogar einen christlichen Sklaven, Proculus, der ihn von einer Krankheit geheilt hatte, aus Dankbarkeit in sein Haus auf und gab auch seinem Sohne Caracalla eine Christin zur Amme. Im Jahr 203 erließ er dagegen das Gebot, daß niemand bei schwerer Strafe weder zum Christentum noch zum Judentum übertreten dürfe.**) Was ihn dazu bewogen, ist schwer zu ermitteln. Vielleicht daß die in der letzten Vorlesung erwähnten Montanisten durch ihre Schwärmerei und durch ihre Predigt vom tausendjährigen Reich, die leicht ins

*) Ael. Spartianus, Vita Severi c. 18.

**) Spartianus c. 17: In itinere Palaestinensis plurima jura fundavit. Judaeos fieri sub gravi poena vetuit. Idem etiam de Christianis sanxit.

Politische gedeutet werden konnte, dazu Veranlassung gaben. Jedenfalls war dies Verbot, Christ zu werden, noch kein ausdrücklicher Befehl, die zu verfolgen, die es schon waren. Allein die noch immer nicht gestillte Volkswut, die täglich neue Christenopfer verlangte, gab dem kaiserlichen Edikt gern die weiteste Ausdehnung und schützte dasselbe vor, wo sie sich gern Luft machte. Die Verfolgungen wurden heftiger als je, so daß manche Christen darin ein Vorzeichen der Herrschaft des Antichrists erblickten. Am meisten litten die Gläubigen in Afrika, sowohl im prokonsularischen Afrika (Karthago und Numidien), als in Ägypten. In dieser Verfolgung kam Leonides, der Vater des berühmten Origenes, ums Leben. Auch Märtyrerinnen erscheinen neben den zahlreichen Märtyrern, unter ihnen Potamiäna in Alexandrien, Perpetua und Felicitas in Karthago. Bei diesen lassen Sie uns einen Augenblick verweilen. — Potamiäna, ebenso berühmt durch ihre Tugend, als durch ihre Schönheit,*) wurde in Alexandrien, nachdem sie die Geißel und alle möglichen Martern ausgestanden, zum Feuertode verurteilt. Sie wurde von den Fußsohlen bis zum Scheitel nach und nach in siedendes Pech gesenkt. Ein gewisser Basilides hatte sie zum Tode abgeführt und sie vor den Mißhandlungen des Pöbels geschützt; die Standhaftigkeit der Jungfrau hatte einen solchen Eindruck auf ihn gemacht, daß er des Gedankens an sie nicht mehr los wurde. Drei Tage nach der Hinrichtung erschien ihm die verklärte Gestalt der Märtyrerin im Traume und setzte ihm eine Krone auf mit den Worten: „Ich habe zum Herrn für dich gebetet und Erlösung erlangt.“ Basilides wurde Christ, und bald zeigte sich die Gelegenheit, dies öffentlich zu bekennen und für das Bekenntnis zu sterben. Er sollte in einer Streitsache einen Eid bei den Göttern schwören. Er weigerte sich dessen, weil er ein Christ sei. Anfänglich glaubte man, er scherze nur; als er aber auf seiner Aussage beharrte, ward er vor den Richter geführt, dann ins Gefängnis geworfen und Tags darauf enthauptet. Auch andern soll Potamiäna auf ähnliche Weise im Traum erschienen sein und sie zum Christentum geführt haben. Und warum sollte nicht möglich sein, daß die in den aufgeregten Gemütern hin und her wogenden Gedanken, die Schreckbilder der Hinrichtung, verglichen mit der Ruhe und Gelassenheit, womit die Christen und selbst zarte Jungfrauen unter ihnen den Tod erduldeten, sich zu Visionen gestalteten, deren sich Gott bediente, die heilsbedürftigen Seelen zur Wahrheit zu führen?

*) Euseb, Kirchengesch. VI, 5.

Schon im Jahr 200, noch ehe das Edikt des Kaisers erschien, wurden in der Stadt Scillita in Numidien einige Christen hingerichtet, weil sie nicht bei den Göttern schwören wollten. Einige Jahre darauf wurden in Karthago die Jünglinge Revocatus, Saturninus, Secundulus und die jungen Frauen Perpetua und Felicitas, die sämtlich noch Katechumenen, also noch nicht einmal getauft waren, verhaftet. Sie erduldeten schon in der Gefangenschaft viele Leiden, und namentlich zeichneten sich die beiden Frauen, wahrscheinlich Montanistinnen, durch ihre große Standhaftigkeit aus. Vivia Perpetua,*) eine Frau von 21 Jahren, war die Tochter einer christlichen Mutter, aber ihr Vater war Heide. Ihr neugebornes Kind, das sie stillte, war ihr Trost und ihr Kummer zugleich. Ihr Vater besuchte sie und redete ihr auf alle Weise zu, den Christenglauben abzuschwören, sich selbst die Qual und ihm die Schande der öffentlichen Hinrichtung zu ersparen. Sie wies auf ein zur Erde liegendes Gefäß und fragte: „Kann ich wohl dies Gefäß etwas andres nennen, als was es ist?“ Antwort: Nein. „Nun, so kann ich auch nichts andres sagen, als daß ich eine Christin bin.“ Inzwischen fand sich Gelegenheit, die Gefangenen zu taufen, indem sich die Gemeindevorsteher Zutritt in das Gefängnis zu verschaffen wußten. Wenige Tage darauf wurden sie aus der leichtern Gefangenschaft, in der man sie bisher gehalten, in einen dumpfen Kerker geworfen. „Ich erschrak,“ sagte Perpetua, „weil ich nie in solcher Finsternis gewesen war. O welch ein schwerer Tag! Die starke Hitze bei der Menge der Eingeschlossenen, die harte Behandlung durch die Soldaten, und zuletzt quälte mich die Sorge um mein Kind.“ Die christlichen Diakonen, welche sich auch fernerhin Zutritt zu den Gefangenen zu verschaffen wußten, um ihnen die Kommunion zu reichen, wirkten ihnen durch Geld einen bessern Aufenthaltsort aus, wo sie wenigstens von den Verbrechern abgesondert waren, mit denen man sie zusammengesperrt hatte. Perpetua nahm ihr Kind an ihre Brust, empfahl es ihrer Mutter, tröstete die übrigen und fühlte sich so erquickt, daß ihr, nach ihrem eignen Ausdruck, der Kerker zum Palast**)

*) Wir sind so glücklich, noch die afrikanischen Märtyrerakten zu besitzen: sie sind von dem gelehrten Benediktiner Ruinart (1689. 1713) herausgegeben worden; ebenso von Münter (Primordia eccles. Afric. 1829). Vgl. Böhringer I, S. 43. Neander, Kirchengesch. I, S. 186 ff. F. Ranke in Pipers evang. Kalender. 1858. S. 56. Dichterische Behandlung bei Trümpelmann: Perpetua und Felicitas 2. Aufl. 1880.

**) Factus est mihi carcer subito *praetorium* (i. e. palatium publicum, in quo Proconsul jus dicebat).

wurde. Visionen befestigten sie in ihrem todesmutigen Glauben: Christus war ihr als Hirte erschienen und hatte sie durch sein heiliges Mahl gestärkt.*) Nun meldete sich aber auch ihr Vater aufs neue und beschwor sie aufs dringlichste: „Meine Tochter, habe doch Mitleid mit meinen grauen Haaren, Mitleid mit deinem Vater, wenn ich noch wert bin, dein Vater zu heißen. Ich habe dich bis zu der Blüte deines Alters erzogen, ich habe dich mehr geliebt als alle deine Brüder, o gib mich nicht solcher Schande unter den Menschen preis. Sieh deine Mutter, deine Verwandten, deinen Sohn an, der, wenn du stirbst, dich nicht überleben wird. Laß den hohen Sinn fahren, womit du uns alle ins Verderben stürzest; denn keiner wird frei zu reden wagen, wenn du so stirbst." Und dabei küßte er ihr die Hände, warf sich ihr zu Füßen und nannte sie mit Thränen nicht seine Tochter, sondern seine Gebieterin. Sie antwortete: „Wenn ich vor dem Richterstuhl stehe, wird geschehen, was Gott will; denn wisse, daß wir nicht in unsrer, sondern in Gottes Gewalt stehen." Der Vater ging traurig hinweg. Als sie vor den Richter gestellt wurde, fand er sich abermals ein, um noch das letzte bei seiner Tochter zu versuchen. Auch der Statthalter Hilarianus, der sie verhörte, appellierte an ihr menschliches Gefühl. „Habe Mitleid", sprach er, „mit den grauen Haaren deines Vaters, habe Mitleid mit deinem Kinde. Opfere für das Wohlsein des Kaisers." Sie weigerte sich dessen, und auf die Frage: Bist du eine Christin? antwortete sie mit Ja. „Wohl schmerzt mich", fügte sie hinzu, „sein unglückseliges Alter, als ob ich es selbst erlitte," aber ihr Gewissen erlaubte ihr nicht zu verleugnen, was ihr Herz bekannte. Selbst die Mißhandlungen, denen der Vater um ihretwillen sich aussetzte,**) konnten sie, so tief sie seinen Schmerz als ihren eignen empfand, nicht wankend machen. Sie und ihre Leidensgefährten wurden verurteilt, bei einem bevorstehendem Volksfeste (es galt der Ernennung des jungen Prinzen G e t a zum Cäsar) den wilden Tieren vorgeworfen zu werden oder vielmehr mit ihnen zu kämpfen, bis sie unterlägen.

---

*) Er gab ihr Käse von der Milch seiner Schafe; sie empfing es mit gefalteten Händen, und die Umstehenden sagten Amen. Eine montanistische Sekte (und wahrscheinlich war Perpetua, wie schon bemerkt, Montanistin) genoß auch wirklich zum Brote des Abendmahls Käse (Artotyriten). Auffallend ist das **junctis manibus**, da sonst, wie wir unten sehen werden, das Händefalten beim Gebet oder in andächtiger Stimmung, wie hier, in den ersten Jahrhunderten nirgends vorkommt.

) Er wurde vor ihren Augen gepeitscht. (Virga percussus est, et doluit mihi casus patris mei, quasi ego fuissem percussa.**)

Einstweilen führte man sie wieder in die Gefangenschaft ab. Die Freundin der Perpetua, Felicitas, wurde im Kerker eines Kindes entbunden. Man stellte ihr vor, daß die Schmerzen des Märtyrertodes noch weit ärger sein würden, als was sie jetzt zu leiden habe. Aber sie antwortete: „Jetzt leide ich, was ich leide; dann aber wird es ein andrer sein, der für mich leidet, weil auch ich für ihn leiden werde.“ Das grausame Urteil wurde ausgeführt. Anfänglich wurde sogar, um das Schauspiel recht anziehend für die Heiden zu machen, verordnet, daß die Männer als Priester des Saturnus, die Weiber als Priesterinnen der Ceres bekleidet den Tierkampf bestehen sollten. Als sie aber diese heidnische Vermummung mit Standhaftigkeit zurückwiesen, indem sie daran erinnerten, daß sie ja eben darum freiwillig stürben, um nichts Heidnisches thun zu müssen, erkannte man das Billige der Forderung*) und die Vermummung wurde ihnen erlassen. Zum letztenmal erteilten sich die Verurteilten gegenseitig den Bruderkuß, und ergaben sich in ihr Schicksal.

Dem Severus folgten seine beiden Söhne, Caracalla und Geta, jener im höchsten Grade grausam, dieser weich und gutmütig. Geta ward von Caracalla meuchlerisch umgebracht, und so ward dieser Alleinherrscher; doch hat seine Grausamkeit sich nicht auf die Christen erstreckt. Ein Kirchenlehrer schreibt dies dem Umstande zu, daß er eine christliche Amme gehabt habe.**) Bald traf ihn jedoch dasselbe Schicksal, das er seinem Bruder bereitet hatte. Auch er ward durch Meuchelmord beseitigt durch den Obersten der Leibwache Macrinus, der nun vierzehn Monate als Kaiser regierte und unter dem die Christen gleichfalls unbehelligt blieben. Macrin starb wie sein Vorgänger eines gewaltsamen Todes, und ein Syrer, El Gabal (Heliogabalus, mit dem Beinamen Varus), ein vierzehnjähriger Knabe, bestieg den Thron der Antonine, nach deren Namen er sich nannte. Er war der Urenkel eines Priesters des Sonnengottes, der noch immer im Orient verehrt wurde, und da er einige Ähnlichkeit mit Caracalla hatte, gaben ihn die Soldaten für dessen Sohn aus, und verschafften ihm so die Anerkennung des Volkes. Heliogabalus war ganz von jenem ausschweifenden Wahnsinn ergriffen, von dem wir einen Caligula, Nero, Vitellius beherrscht sehen und wofür die neuere Zeit den Namen „Kaiserwahnsinn“ erfunden hat. Seine Üppigkeit in Mahlzeiten, in Kleiderpracht und den tollsten Vergnügungen kannte keine Grenzen. Die

*) Agnovit injustia justitiam, sagen die Alten.

**) Tert. ad Scapulam c. 4: lacte christiano educatus.

unsinnigsten Einfälle seiner Phantasie brachte er zur Ausführung. So ließ er z. B. einen Senat von Damen errichten, in dem seine Mutter den Vorsitz führte und der sich mit Gesetzgebungen der Mode und andern Frivolitäten beschäftigte. Bekannt ist, wie er sich ein Gericht von lauter Nachtigallzungen und ähnliche Seltenheiten aus allen Reichen der Natur bereiten ließ und seine Hunde mit Gänselebern fütterte, oder wie er (wenn wir der Sage trauen dürfen) alle Spinnweben in Rom zusammenraffen ließ und 10 000 Pfund erhielt, zum Beweis der Größe der Stadt. Diese Narrheit brach aber auch gelegentlich in die furchtbarste Grausamkeit aus, und ebenso erfinderisch, wie in Genüssen, war seine Phantasie in den Qualen, die er seinen Schlachtopfern zudachte. Was hätten die Christen leiden müssen, wenn es diesem Wüterich eingefallen wäre, an ihnen seinen schändlichen Mutwillen auszulassen! Zum Glück aber war seine religiöse Laune von der Art, daß sie die Christen unbehelligt ließ. Auch in Dingen des Kultus war er ein vollendeter Phantast. Er gefiel sich sogar als Kaiser in der Rolle des Sonnenpriesters. Unter anderm ließ er den schwarzen Stein, in welchem der Sonnengott zu Emesa (in Syrien) verehrt wurde, nach Rom bringen, wo er ihm einen prachtvollen Tempel errichtete, dessen Einweihung selbst unter Menschenopfern vollzogen ward; ferner verheiratete er seinen syrischen Gott mit der phönizischen Mondgöttin, deren Bild ebenfalls von Karthago nach Rom gebracht werden mußte, um in dem gleichen Tempel neben ihrem Gemahl verehrt zu werden. Dieselbe Religionsmengerei glaubte er auch auf das Juden- und Christentum übertragen zu können. Er wollte, sagt ein römischer Geschichtschreiber,*) die jüdische, die samaritanische und christliche Religion in eine verschmelzen, als deren Oberpriester er sich betrachtete; er, der den Tiberius an Grausamkeit, den Vitellius an roher, tierischer Genußsucht, den Sardanapal an Weichlichkeit zu übertreffen suchte. Ein würdiges Priestertum! Und doch hat Heliogabalus wider seinen Willen dem Christentum in die Hände gearbeitet, indem er mit dieser Religionsmengerei der altrömischen Staatsreligion den empfindlichsten Todesstoß versetzte. Hätte er längere Zeit gelebt, so würde er gewiß mit seinen Zumutungen an die Christen auf großen Widerstand getroffen sein, und wer weiß, ob ihn dies nicht zu den ärgsten Gewaltmaßregeln geführt hätte. Allein sein Ziel war ihm gesetzt. Heliogabal hatte das Schicksal so vieler Kaiser dieser Zeit. In einem

*) Aelius Lampridius, Vita Heliogabali c. 3.

Soldatenaufruhr ward der achtzehnjährige Jüngling nach einer vierjährigen Regierung (222) ermordet; seine Leiche ward enthauptet, schimpflich durch die Straßen geschleppt, und nachdem man sie vergeblich in eine Kloake hatte pressen wollen, in den Tiber geworfen. Auch seine Mutter und die Genossen seiner Schandthaten starben eines gewaltsamen Todes.

Vom 11. März 222 bis zum August 235 herrschte nun wieder einmal über das römische Reich eine edlere Persönlichkeit: es war ein Vetter Heliogabals, Alexander Severus, der mit einer gediegnen litterarischen Bildung menschliches Wohlwollen und Edelmut der Gesinnung verband. Er war in allem das Gegenteil seines Vorgängers. Ließ sich Heliogabalus als Gott verehren, so wollte Alexander nicht einmal Herr genannt werden. Stolzierte jener in Prachtgewändern, so befliß sich Alexander der größten Einfachheit; und verkehrte jener mit den schändlichsten Lüstlingen, so gesellte dieser sich nur die Weisesten und Besten als Freunde zu. Auch seine Mutter Mammäa war eine verständige Frau, die großen Einfluß auf ihn übte. Der Kaiser begann seine Regierung mit einer heilsamen Reform am eignen Hofe. Das schlechte Gesindel, das sich unter den frühern Kaisern da eingenistet, ward entfernt, der Senat in seine Rechte wiedereingesetzt und auch in dem Heere wieder die alte Zucht hergestellt. Neben der Staatsreligion, die er von den Zuthaten Heliogabals zu reinigen suchte, hatte der Kaiser seine eigne Hausreligion. Auch er zog, jedoch verständiger als Heliogabal, die verschiedenen Religionen, die damals im römischen Reiche herrschten, in den Kreis seiner Verehrung. Alle Morgen verrichtete er in seiner Hauskapelle (Lararium) seine Andacht, und da fanden sich, wie ein Schriftsteller seiner Zeit sagt, nebst den Familiengöttern (den Laren) auch die Bilder des Apollonius von Thyana, so wie die Bilder von Christus, Abraham, Orpheus und andre dergleichen.*) Christus war ihm also ein heiliger Religionsstifter, den er freilich neben andern, die der heidnischen und der jüdischen Religion angehörten, der Verehrung wert hielt. Daß er ihn vor andern ausgezeichnet oder ihn gar zum einzigen Gegenstand seiner Verehrung gemacht, daß er überhaupt eine Ahnung von dem hatte, was Christus dem Christen ist, das wird uns nicht gesagt, und ist sogar nach dem Gesagten unwahrscheinlich, ja geradezu unglaublich. Mag er auch, wie ebenfalls berichtet wird,**) mit dem Gedanken umgegangen sein, Christo einen Tempel zu errichten (was auch schon von Hadrian gemeldet wurde), so würde auch dieser

*) Ael. Lamprid., Vita Alex. Sev. c. 29. **) Ebend. c. 43.

Christustempel nur neben andern Tempeln gestanden haben. Aber schon diese Gleichstellung Christi mit den Göttern und den Weisen des Altertums, dieser religiöse Eklektizismus ist bedeutsam für die Religionsgeschichte. Wir sehen darin einen Übergang, der angestrebt wurde, wenn auch freilich auf diesem Wege eine gründliche Reform des öffentlichen Kultus nicht zu vollziehen war. Einzelne Bruchstücke aus der Lehre Jesu scheinen überdies dem Kaiser bekannt gewesen zu sein und seinen Beifall erhalten zu haben. So ließ er den Spruch: „Was ihr wollt, das euch die Leute thun sollen, das thut auch ihnen" an die Wände seines Palastes und auf öffentliche Denkmäler schreiben*) und führte ihn öfter im Munde. Ja seine Mutter Mammäa ließ, als sie sich in Antiochien aufhielt, den großen Kirchenlehrer Origenes aus Alexandrien zu sich berufen, um sich mit ihm über das Christentum zu besprechen.**) Über den Inhalt dieses Gespräches und den Erfolg desselben wissen wir freilich nichts; doch begegnet uns auch hier wieder jenes Suchen nach Wahrheit, das aus der unbefriedigten Stimmung hervorging, in welcher die herabgekommene Volksreligion die Gemüter ließ. Endlich zeigte sich auch Alexander den Christen günstig bei einem Rechtsstreite, den dieselben mit den römischen Garköchen hatten. Diese Köche sprachen ein Grundstück an, das bisher den Christen gehört hatte. Der Kaiser entschied zu Gunsten der Christen, denn es sei besser, daß an diesem Orte Gott auf irgend eine Weise verehrt, als daß er den Garköchen überlassen werde.***) Nichtsdestoweniger scheute sich dieser für die Christen so günstig gestimmte Kaiser, das Christentum förmlich unter die im Staate geduldeten Religionen aufzunehmen und die von seinen Vorgängern erlassenen Edikte gegen dasselbe förmlich zu widerrufen. Im Gegenteil wurden diese Edikte in die Gesetzsammlung aufgenommen, die der Kaiser durch seinen Freund, den gelehrten Ulpianus, veranstalten ließ.†) Auch sein Lebensende war ein gewaltsames. Als er in der Gegend von Mainz die gallischen Legionen in Ordnung bringen wollte, ward er von Meuterern überfallen und samt seiner Mutter umgebracht.

---

*) Ael. Lampr. c. 51. **) Euseb, Kirchengesch. VI, 22.

***) Ael. Lampr. c. 49. Diese Anekdote ist indessen von andern bezweifelt worden.

†) Die Legende verlegt sogar das Märtyrertum der h. Cäcilia in die Regierung dieses Kaisers; doch wird die Erzählung dadurch nur um so unwahrscheinlicher. Ihre weitere Ausschmückung hat die allerdings zarte und schöne Legende erst im 14. Jahrhundert erhalten.

Der rohe Thracier Maximinus, in seiner Jugend ein Viehhirte, dann ein Soldat, durch riesenmäßige Stärke ausgezeichnet, schwang sich zum Kaiser auf und verfolgte nun aus Rache und persönlichem Haß gegen seinen Vorfahren die Christen ebenso, wie dieser sie geschützt hatte.*) Er richtete dabei sein Augenmerk besonders auf die Bischöfe, denen er nachstellen ließ, weil er wohl wußte, daß, wo die Häupter fielen, die Glieder bald würden zersprengt sein. Dazu kam, daß unter seiner Regierung verheerende Erdbeben in Kappadocien und in Pontus ausbrachen, bei welchen die alte Volkswut aufs neue wider die Christen erregt ward. Nach drei Jahren war jedoch auch Maximin wieder beseitigt, indem er 238 vor Aquileja ermordet wurde.

In diese Regierungszeit des Maximin verlegt die Legende auch die Märtyrergeschichte der heiligen Ursula und ihrer zehntausend Jungfrauen. Eine englische Prinzessin, Ursula, so lautet die Erzählung, sollte einem Heiden, Holofernes, vermählt werden. Sie erbat sich von ihrem Vater, dem König Deonotus, die Erlaubnis, erst eine Wallfahrt nach Rom zu thun, und nahm zehn ihrer Freundinnen mit sich; jede dieser zehn aber hatte wieder ein Gefolge von tausend Jungfrauen, die aus allen Gegenden der Welt herbeikamen, an dieser großartigen Pilgerreise teilzunehmen. In Rom gesellte sich sogar der Papst Cyriacus ihnen bei. Als sie auf der Heimreise in die Gegend von Köln gelangten, wurden sie sämtlich von den Hunnen erschlagen, die sich vor der Stadt gelagert hatten. Ursula, die sich geweigert, dem König Etzel ihre Hand zu geben, ward gleichfalls hingerichtet. Später erhob sich eine Kirche zu ihrem und ihrer Gefährtinnen Gedächtnis. Mit dieser Legende steht in Verbindung die des heiligen Pantalus, der der erste Bischof von Basel gewesen sein soll, sowie die der heiligen Chrischona, die auch eine der elftausend Jungfrauen war und in Augst (Augusta Rauracorum) starb. Ihre Leiche ward auf einen Wagen gesetzt und dieser mit einem Paar Ochsen bespannt, die noch kein Joch getragen. Man ließ ihnen freien Lauf; sie führten die Leiche bergan durch des Waldes Dickicht, das von selbst sich lichtete, und hielten endlich still an dem Orte, wo jetzt das nach ihr benannte Kirchlein in die weite Gegend freundlich hinausschaut.**)

Doch wir kehren wieder von der Legende zur Geschichte zurück. Nach Maximin gelangte auf den Thron Gordian III., der sich sechs

*) Euseb, Kirchengesch. VI, 28.

**) Über die Legende der elftausend Jungfrauen vgl. die Schrift von Oskar Schade, der in ihr einen christlich umgebildeten Mythus des altdeutschen Heiden-

Jahre lang bis zum Jahre 244 wider innere und äußere Feinde behauptete, aber zuletzt den Ränken des Arabers **Philippus** erlag, Sowohl unter Gordian, als unter Philipp genossen die Christen Ruhe. etwa zehn Jahre lang. Ja, es geht die Sage, **Philippus Arabs** sei selbst Christ gewesen. Es wird sogar ausdrücklich erzählt, er habe in der Nacht vor Ostern an dem christlichen Gottesdienste teilnehmen wollen, der Bischof der Gemeinde aber sei ihm entgegengetreten und habe ihm erklärt, daß er wegen seiner Verbrechen (wahrscheinlich wegen der Ermordung seines Vorgängers Gordianus) nicht an den Mysterien des Gottesdienstes teilnehmen dürfe, bevor er Kirchenbuße gethan, und der Kaiser habe sich gutwillig dieser Buße unterzogen. Allein diese Sage bedarf sehr der Bestätigung.*) Nur so viel ist gewiß, daß er sich, trotz seines sonstigen eben nicht lobenswerten Charakters, den Christen günstig erwies, und ebenso gewiß, daß überhaupt um diese Zeit die Zahl der zum Christentum Übergetretenen immer bedeutender wurde, und daß jetzt auch schon Angesehene, Mächtige und Reiche sich unter ihnen befanden. Es war nicht mehr die verachtete jüdische Sekte: es war eine Religionsgemeinschaft, die schon als eine ansehnliche Genossenschaft im Reiche auftreten konnte; aber eben als eine solche zog sie nun auch den Haß der Feinde nur um so mehr auf sich, und die mehrjährige Ruhe, deren die Christen mit wenigen Unterbrechungen von den Tagen des Septimius Severus an genossen hatten, glich dem heitern Himmel in der Sommerschwüle, an dem oft plötzlich die Wolken sich zusammenziehen und in ein furchtbares Gewitter ausbrechen. Dies geschah unter der Regierung des **Decius** mit dem Beinamen Trajanus, der im Jahr 249 den Philippus Arabs besiegte und bis 251 regierte. Die Christenverfolgung unter Decius können wir als die **erste planmäßige** Verfolgung betrachten, die recht eigentlich darauf ausging, das Christentum vom Erdboden zu vertilgen, und die daher die meisten Versuchungen zum Abfall mit sich führte, während zugleich aus ihr eine Anzahl ruhmvoller Märtyrer hervorging. Von römisch-heidnischem

---

tums erkennt, **Gelpke**, Schweiz. Kirchengesch. S. 268 ff. und **Zöckler** (Herzogs Realenc. XVI, S. 761 ff.). Die gewöhnlichen Erklärungen, wie die Sage möge entstanden sein, gehen dahin, entweder, daß neben der heiligen Ursula noch eine Undezimilla oder auch eine Ximillia hingerichtet worden sei und daß der Mißverstand dieses Namens die Elftausend erzeugt habe, oder daß die Worte XI. M. Virgines (wie sie möglicherweise in einem Martyrologium standen) dahin mißverstanden worden seien, daß man Millia statt Martyres las.

*) **Euseb** VI, 34.

Standpunkte aus betrachtet war die Erhebung des Decius zum Kaiser ein Gewinn für das Reich. Er gehörte unter die altrömischen Kraftnaturen, seine Verwaltung war ausgezeichnet, und der Ernst, womit er die altrömischen Sitten wieder auszuführen suchte, verdient alle Anerkennung. Eben sein Patriotismus war es, der ihn zur Herstellung der alten Staatsreligion hintrieb, und es ist mit Recht bemerkt worden, daß eine gleiche Persönlichkeit, wäre sie ein halbes Jahrhundert später gekommen, mit ebenso vieler Energie die Reste des Heidentums würde verfolgt haben, wie sie jetzt dem Christentum entgegentrat.

Im Jahr 250 erschien das verhängnisvolle Edikt, das bei Todesstrafe die Christen verpflichtete, den Zeremonien der heidnischen Staatsreligion sich zu unterwerfen. Es wurde ein Termin öffentlich bekannt gemacht, bis zu welchem alle Christen bei den betreffenden Obrigkeiten sich zu melden hatten. Es blieb ihnen die einzige Wahl, Christum zu verleugnen und den Göttern ihre Opfer zu bringen, oder als Verbrecher gegen den Staat zum Tode verurteilt zu werden. Allgemeine Bestürzung erfolgte. Mehrere, namentlich von der Klasse der Reichern und Angesehenen, verstanden sich wirklich zur Leistung dieser Opfer, die einen nur mit Zittern und sichtbaren innern Kämpfen, die andern mit leichterm Sinne, je nachdem das Christentum tiefere Wurzel bei ihnen gefaßt hatte oder nicht. Da bewährte sich, sagt ein Kirchenlehrer, das Wort des Herrn: „Wie schwer werden die Reichen in das Himmelreich kommen!"*) Die einen ließen sich herbei, dem Bilde des Kaisers Weihrauch zu streuen, die andern opferten den Göttern und fluchten Christo. Noch andre ließen sich um Geld von den Statthaltern Scheine ausstellen, als ob sie das Edikt befolgt hätten, obgleich es nicht der Fall war. Sie glaubten so ihr Gewissen zu retten durch Bestechung und Notlüge. Man wird freilich über diese „Gefallenen", wie die Kirche sie nannte, milder urteilen, wenn man vernimmt, welche ausgesuchten Martern ersonnen wurden, um durch sie die Christen zum Abfall zu bewegen. Um so mehr aber auch muß man die bewundern, die trotz der angedrohten und angewandten Martern Christum bekannten und den Peinigungen ihrer Verfolger einen unerschütterlichen Glaubens- und Todesmut entgegensetzten. So wird uns von einem fünfzehnjährigen Knaben, Dioskuros in Alexandrien, erzählt, der durch seine treffenden Antworten mitten unter den Martern dem Statthalter Bewunderung abnötigte, so daß er ihn mit der Erklärung frei ließ, er

*) Euseb VI, 41.

wolle des unmündigen Alters wegen ihm Zeit lassen, sich eines bessern zu besinnen.*) Einer Jungfrau, Apollonia, wurden erst alle Zähne ausgerissen und dann erlitt sie den Feuertod.**) Der spätere Aberglaube des Mittelalters hat sie zur Heiligen erhoben und sie bei Zahnschmerzen um ihre Hilfe angerufen. Auch in Karthago, wo Cyprian Bischof war, wütete die Verfolgung. Cyprian entzog sich ihr durch die Flucht, was ihm, wie wir später sehen werden, viele Verdrießlichkeiten verursachte. Unter den nordafrikanischen Märtyrern erscheinen Mappalicus und Numidicus, denen Cyprian selbst ein rühmliches Zeugnis gibt.***) Zu Cäsarea in Syrien starb im Gefängnis der alte Bischof Alexander von Jerusalem, und ebenso schmachtete daselbst in Banden der Kirchenlehrer Origenes, der später, nachdem er viele Martern ausgestanden, wieder befreit wurde. Der Bischof Babylas von Antiochien starb im Kerker; seine Ketten, mit denen er beladen war, wurden, nach seinem Wunsche, mit ihm begraben. In Smyrna litt der Priester Pionius nach wiederholten, aber vergeblichen Versuchen, ihn zum Abfall zu bewegen, den Feuertod. Auch der Bischof von Rom, Fabianus, fiel als Opfer.

Von vornherein läßt sich erwarten, daß sich die Legende auch hier geschäftig gezeigt hat, sowohl die Zahl der Märtyrer, als ihre Todesart ins Wunderbare zu vergrößern; es haben sich aber auch rein dichterische Sagen an diese Verfolgung geknüpft. Ich will nur einer dieser Dichtungen erwähnen: es ist die Geschichte der sieben Schläfer, deren Andenken der christliche Kalender auf den 27. Juni gestellt hat. Zur Zeit der Verfolgung des Decius, so lautet die Sage, hatten sich sieben Brüder in eine Höhle bei Ephesus geflüchtet, die von den Heiden zugemauert wurde. Hier schliefen sie ein und schliefen in einem fort 200 Jahre bis in die Zeit des jüngern Theodosius, im Jahr 447. Da erwachten sie erst und spürten einigen Hunger. Sie glaubten nur einen Tag geschlafen zu haben. Nun sandten sie einen der Ihrigen in die Stadt, um Speise zu kaufen. Dieser fand alles auffallend verändert, christliche Kirchen, wo früher heidnische Tempel gestanden, und er selbst wurde von allen als eine fremde Erscheinung angestaunt. Der Bischof der Stadt begab sich dann mit einer großen Menge Volks hinaus zur Höhle, wo sich auch die übrigen Brüder befanden, worüber männiglich erstaunte. Nun aber sanken die sieben Schläfer

*) Vgl. Pipers ev. Kalender. 1856. S. 105. **) Euseb a. a. O.
***) Über diese beiden vgl. W. Krafft in Pipers ev. Kalender. 1864. S. 136.

in die Arme des Todes, um zu ihrer ewigen Ruhe einzugehen. Offenbar will die Sage in dichterischer Einkleidung den Umschwung beschreiben, den die Lage der Christen während dieser Zeit genommen. Vielleicht, daß auch wirklich bei der decischen Verfolgung eine Anzahl Christen in einer Höhle, darein sie sich geflüchtet, des Todes entschliefen, und daß dieses zur Sage Veranlassung gab, indem der Tod schon frühzeitig von den Christen als ein Schlaf betrachtet wurde.

Im Dezember 251 kam Decius auf seinem Feldzuge in Mösien um. Unter seinem Nachfolger Gallus fielen die Goten ins Reich ein. Dazu kamen Hungersnot und Pest. Nach kurzer Unterbrechung wurden die Christenverfolgungen auch unter diesem Kaiser fortgesetzt. Die römischen Bischöfe Cornelius und Lucius traf Verbannung und Tod; doch die häufigen Kriege und Empörungen hinderten den Kaiser, seinen Verfolgungsplan durchzusetzen, und nach seiner Ermordung (253) trat abermals eine Zeit der Ruhe für die Christen ein, unter Valerianus. Aber auch diese dauerte nicht lange. Zeigte sich auch Valerianus anfänglich den Christen überaus günstig (worüber er von den damaligen Kirchenvorstehern aufs äußerste belobt wurde)*), so wußte ihn doch sein Günstling Macrianus umzustimmen, und im Jahr 257 erschien ein Befehl, wonach die Versammlungen der Christen geschlossen und ihre Bischöfe des Landes verwiesen werden sollten, wenn sie den Göttern die Verehrung verweigerten. Anfänglich waren jedoch die Strafen, die gegen die Christen verhängt wurden, noch mild im Vergleich mit den bisherigen Grausamkeiten. Valerian begnügte sich erst mit Verbannung und Drohung; namentlich wurden auch mehrere Christen in die mauritanischen und numidischen Bergwerke abgeführt, um dort zu arbeiten. Bald aber nahm die Verfolgung eine blutigere Gestalt an. Das Edikt vom Jahr 258 lautete: „Bischöfe, Presbyter und Diakonen der Christen sollen sogleich mit dem Schwerte hingerichtet werden, Senatoren und Ritter sollen ihre Würde und Güter verlieren, und wenn sie dennoch Christen bleiben, soll auch sie die Todesstrafe treffen. Frauen von Stande sollen (nach Einziehung ihrer Güter) verbannt, Christen am kaiserlichen Hofe als Sklaven behandelt, gefesselt und zur Arbeit auf die verschiedenen kaiserlichen Güter verteilt werden." Die ersten, die als Opfer dieser strengen Maßregel fielen, waren der römische Bischof Sixtus II. und seine vier Diakonen, unter ihnen auch der Diakon Laurentius.

*) Euseb VII, 10.

Sixtus und die drei andern Diakonen wurden auf der christlichen Begräbnisstätte, wo sie ergriffen wurden, ans Kreuz geschlagen. Laurentius aber ward zu einer noch grausamern Marter ausersehen. Der römische Statthalter hatte von den Kirchenschätzen der Christen gehört und war lüstern nach denselben geworden. Er verlangte von Laurentius, daß er ihm diese herbeischaffe. Laurentius zeigte sich bereit; er wurde freigelassen, um die Schätze zu holen. Bald sah man ihn wiederkehren im Gefolge von Lahmen und Krüppeln. „Das sind unsre Schätze," sprach er. Dies Benehmen ward ihm als Hohn gedeutet und zur Strafe dafür ward er auf dem eisernen Stuhle der Feuerglut ausgesetzt. Die Zuverlässigkeit der Sage mag indessen dahingestellt bleiben.*) Auch der berühmte Bischof Cyprian von Karthago kam in dieser Verfolgung um. Wir werden später auf ihn und sein Benehmen während der ganzen Zeit der Verfolgung, sowie auf seinen Tod zurückkommen. Für jetzt bemerken wir nur noch, daß Kaiser Valerian, von dem die Verfolgung ausgegangen, in seinem unglücklichen Kriege gegen die Perser gefangen wurde (259), und daß sein ihm unähnlicher Sohn, Gallienus, ein Toleranzedikt erließ, wonach die christliche Kirche nach langen Leiden und Drangsalen zum erstenmal als eine gesetzmäßig bestehende Korporation im Reiche anerkannt wurde. Zwar hatte sich in den morgenländischen Gegenden Macrianus als Gegenkaiser aufgeworfen, aber im Jahr 261 unterlag er, und so trat auch dort das Edikt in Kraft.**) Der Zustand des römischen Reichs war übrigens um diese Zeit ein überaus verwirrter. Bei seiner Trägheit vermochte Gallienus dem Andringen der fremden Völkerscharen, der Perser, der Goten, der Scythen, der Germanen, nicht zu wehren. Dazu wiederholten sich die alten Landplagen der Teurung und der Pest. Auch innre Unruhen brachen aus. Gallienus selbst hauchte sein Leben vor Mailand aus, wohin ihn der Bürgerkrieg gerufen (268). Nun verdrängte wieder ein Gegenkaiser den andern, bis endlich unter Aurelianus (270) die Herrschaft sich wieder befestigte.

*) Die Hinrichtung des Laurentius soll auf dem viminalischen Hügel erfolgt sein und sein Grab in der Via Tiburtina sich befinden. Auch hat der christliche Dichter Prudentius diesen Märtyrer besungen. Vgl. W. Krummacher in Pipers evangel. Kalender. 1850. S. 76 ff.

**) Vgl. Euseb VII, 23.

Dreizehnte Vorlesung.

Die innere Geschichte des dritten Jahrhunderts. — Die alexandrinische Schule. — Clemens von Alexandrien. Christliche Hymnen. — Origenes.

Das dritte Jahrhundert der christlichen Kirche war, wie wir bis dahin gesehen, ein sehr wechselvolles in Absicht auf die äußern Schicksale der Kirche. Man kann nicht sagen, daß es eine Zeit andauernder Verfolgungen, aber ebensowenig, daß es eine Zeit der Erquickung und der Ruhe gewesen sei, und jedenfalls gehörten die Verfolgungen, die in diese Zeit fallen, wie namentlich die unter Septimius Severus und die unter Decius, zu den blutigsten und gefahrvollsten, welche die Kirchengeschichte kennt. Wenden wir uns aber der innern Seite zu, so werden wir finden, daß das dritte Jahrhundert, im Vergleich mit dem zweiten und dem darauffolgenden vierten Jahrhundert, wenigstens von dogmatischen Streitigkeiten verhältnismäßig frei war. Die rohern Formen des ebionitischen und gnostischen Christentums waren, wo nicht überwunden, doch zurückgedrängt, und auch der Montanismus, der an Tertullian seinen Vertreter fand, wurde gerade durch diese hervorragende Persönlichkeit gewissermaßen veredelt und nahm in ihm eine würdigere Gestalt an. Es war nicht etwa eine äußere Kirchengewalt, welche die häretischen Richtungen zum Schweigen brachte (obgleich die Einmischung des römischen Stuhles sich schon sehr bemerklich machte), sondern in der Kirche selbst fand sich ein Gegengewicht gegen den Irrtum. Es fehlte auch ihr nicht an scharfsinnigen Köpfen, an geistreichen Denkern, an kräftigen Naturen, die mehr durch die Autorität ihres Geistes, als durch äußeres und amtliches Ansehen die Theologie der Kirche in die rechte Bahn lenkten und ihr durch ihre eignen Werke vorleuchteten. Nicht als ob diese Männer im vollen Besitz der reinen und absoluten

Wahrheit gestanden hätten: auch sie waren Kinder ihrer Zeit und berührt von den Einflüssen derselben. Die Irrtümer, die sie an den Häretikern bekämpften, schlichen sich oft, nur unter andrer, sei es unter entgegengesetzter oder unter gemilderter Gestalt, bei ihnen selbst ein, meist ohne daß sie es selber wußten. Diese Irrtümer wurden aber bei ihnen weniger gefährlich, da sie von einer gläubigen Gesamtanschauung beherrscht waren, die eine eigentliche Ketzerei, ein antichristliches Bekenntnis nicht aufkommen ließ. Wir würden auch sehr irren, wenn wir glaubten, die Väter, die wir als die Vertreter der Rechtgläubigkeit ihrer Zeit betrachten, hätten alle bis aufs Wort miteinander übereingestimmt. Nichts weniger als dies. Wir finden, daß gerade in dieser Zeit die verschiedensten Geistes- und Glaubensrichtungen hervortreten, und weit entfernt, daß ein Kirchenlehrer nur das Echo des andern gewesen, ergänzen sie einander vielmehr auf die überraschendste Weise. In den Hauptpunkten freilich des christlichen Glaubens, in der Anerkennung der Thatsachen des Christentums und der Grundlehren stimmten sie überein. Die sogenannte Glaubensregel (regula fidei) lautete im wesentlichen überall gleich, in der alexandrinischen wie in der nordafrikanischen, in der kleinasiatischen wie in der römischen und gallischen Kirche. Es waren dies jene Haupt- und Grundsätze, wie wir sie in dem sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnis haben, das freilich in seiner jetzigen Gestalt noch im dritten Jahrhundert sich nicht findet, das aber seinem Hauptinhalt nach gleichwohl vorhanden war in Gestalt der Glaubensregel. Glaube an Gott Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde; Glaube an Jesum Christum als den Sohn Gottes, der von Maria der Jungfrau geboren ist, der gelitten hat, der gestorben, auferstanden und in den Himmel erhöht ist und der wiederkommen wird zum Gericht; Glaube an einen heiligen, die Kirche leitenden und erfüllenden Geist; Glaube an Sündenvergebung, an Auferstehung des Leibes und an ein ewiges Leben: das sind die Grundzüge, an denen die ganze katholische, d. i. die allgemeine Kirche, im Gegensatze gegen die Häretiker, festhielt. Die Auffassung dieser Lehren aber, die Verknüpfung derselben untereinander, die Gedankenvermittelung war eine durchaus freie, die der Eigentümlichkeit des Denkers allen Spielraum ließ, und von einer engherzigen Buchstabenorthodoxie war keine Zeit ferner, als eben diese. Für einen toten Buchstaben, für eine theologisch-juridische Formel hätten sich auch wahrlich die Menschen nicht foltern und verbrennen lassen; aber sie wußten zu sterben für den Glauben und für die Freiheit des Glaubens.

Es dürfte unsrer Betrachtung förderlich sein, wenn wir das Gesagte veranschaulichen durch die genauere Schilderung zweier Hauptrichtungen, die sich beide in der afrikanischen Kirche dieser Zeit aufthaten, die eine nach der Ost-, die andre nach der Westgrenze des mittelländischen Meeres zu, die eine also in der orientalischen, die andre in der occidentalischen (nordafrikanischen) Kirche; in Alexandrien die eine, in Karthago und dessen Umgegend die andre.

Beginnen wir mit der alexandrinischen Richtung. Wir finden in ihr alsbald eine neue Parallele sowohl zu der jüdischen Schule des Philo wie zu der philosophischen Schule des Neuplatonismus, und diese denkwürdige Verwandtschaft führt sich in der That auf die geistige Atmosphäre der Stadt selber zurück. Hatte doch Alexandrien, diese von Alexander dem Großen (332 v. Chr.) gebaute, ihm zu Ehren benannte Stadt, überhaupt eine eigne Stellung in der Weltgeschichte erhalten. Durch ihre glückliche Lage auf der schmalen Landzunge, welche den See Mareotis vom mittelländischen Meere scheidet, mit ihren geräumigen Seehäfen, ihrem weltberühmten Leuchtturm auf der Insel Pharus, ihrem belebten Handel, sollte sie unter dem Beinamen der „Großen" die natürliche Vermittlerin der morgen- und abendländischen Bildung werden. Die Nachfolger Alexanders, die Ptolemäer, besonders Ptolemäus Soter (der Sohn des Lagus) und Philadelphus hatten Alexandrien zu einem ausgezeichneten Sitz der Gelehrsamkeit erhoben. Nicht nur zogen sie berühmte Männer, Dichter, Redner, Sprachforscher und Philosophen dahin, sondern die ungeheure Bibliothek mit ihren 400 000 Bänden, deren größerer Teil jedoch später unter Cäsar ein Raub der Flammen wurde, das prachtvolle Museum, in dem schönsten Teile der Stadt gelegen, in welchem Hunderte von Gelehrten freie Wohnung und Unterhalt hatten, wo sie zusammen arbeiteten und studierten, machten Alexandrien zu einer Bildungsstätte der Wissenschaft und Kunst, die einzig in ihrer Art war. Nachdem mit Kleopatra der ägyptisch-ptolemäische Königsstamm untergegangen, setzten die römischen Herrscher, unter ihnen namentlich Hadrian und die Antonine, ihre Ehre darein, der Stadt diesen Ruhm zu erhalten und zu mehren. Und so ging denn von diesem Alexandrien vielfach geistige Anregung und ein geistiges Leben aus, das unter dem Namen der alexandrinischen Wissenschaft, der alexandrinischen Bildung und Gelehrsamkeit bekannt ist. Das Verdienst dieser alexandrinischen Bildung bestand allerdings zunächst nicht in dem Reichtum und der Originalität neuer geistiger Schöpfungen; auf die Zeit der Produktion war in der

griechischen Litteratur die Zeit des Sammelns, des Sichtens, des Ordnens gekommen. Das alexandrinische Zeitalter war mehr ein kritisches, philologisches, grammatisches, als ein poetisches und wahrhaft philosophisches zu nennen. Der Schulwitz konnte nur allzuleicht in Pedantismus, die Korrektheit in prosaische Nüchternheit, die Kunstkritik in Kleinmeisterei, die Vielwisserei in Oberflächlichkeit ausarten, und vor lauter Kommentieren und Exzerpieren der dichterischen Schönheiten lief der Geist Gefahr, unter diesen Operationen zu verfliegen und zu verdunsten: so daß, mit dem Dichter zu reden, nur das Phlegma zurückblieb. Es wäre aber trotzdem ungerecht, die Leistungen dieser Alexandriner zu gering anzuschlagen. Ihrem Fleiße und ihrer Genauigkeit haben wir vieles zu verdanken, was uns jetzt das Studium der Klassiker ermöglicht und erleichtert.

Doch von diesen Leistungen der griechisch-alexandrinischen Gelehrsamkeit im allgemeinen haben wir hier zunächst nicht zu reden. Wir haben es vielmehr mit jenem eigentümlichen Zweige der Philosophie, mit der Religionsphilosophie zu thun, welche die alexandrinische Bildung nicht aus sich selbst, sondern aus dem Stamme des Judentums sowohl als des Heidentums hervortrieb, und an welche dann wieder die christlich-theologische Bildung des dritten Jahrhunderts sich anschloß. Wir erinnern in dieser Beziehung zunächst daran, daß sich nach dem Untergang des jüdischen Staates eine bedeutende Anzahl Juden in Alexandrien niedergelassen hatte. Sie genossen daselbst freie Religionsübung, wurden aber dabei auch mit der griechischen Wissenschaft bekannt. Sie suchten nun ihren alttestamentlichen Glauben mit der Weisheit der Hellenen womöglich in Übereinstimmung zu setzen. Was in der Bibel Menschliches oder, besser gesagt, Jüdisches, den feinen Griechen und ihrem Geschmacke Anstößiges von Gott gesagt wurde, das lösten sie in allgemeine, wie sie glaubten mehr geistige, dem philosophischen Denken angemessene Begriffe auf; dadurch verwischten sie das eigentümliche Gepräge der biblischen Vorstellungsweise und brachten so ein gräzisiertes, ein nach der damaligen Zeitbildung zugestutztes Judentum zustande. Der Hauptvertreter dieser jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie ist jener Philo, den wir schon früher näher kennen gelernt haben. Er war ein tiefer und feiner Denker, ein frommer und gebildeter Mann; aber seine Bibelerklärung war im höchsten Grade willkürlich, indem er den geschichtlichen Inhalt meistenteils in Allegorie auflöste und sich überhaupt bemühte, die religiösen Vorstellungen seines Volkes in die platonisierende Philosophie umzusetzen. Gleichwie das

dahinsterbende Judentum, so suchte aber auch das verkommene Heidentum sich mit Hilfe der Philosophie zu restituieren. So war denn ebenfalls in Alexandrien am Ende des zweiten Jahrhunderts die uns gleichfalls schon bekannte neuplatonische Schule entstanden, welche durch den Beisatz orientalischer Mystik die alte Volksreligion wieder zu heben suchte, indem sie, ganz ähnlich wie Philo die biblischen Geschichten, so von ihrem Standpunkt aus die heidnischen Mythen allegorisch deutete und die tiefern, religiösen Ideen, die unter ihrer Hülle verborgen sein sollten, ans Licht hob. Vertreter dieser neuplatonischen, heidnischen Mystik war der gelehrte Plotinus, ein Gegner des Christentums. Geradeso nun aber wie die absterbenden Religionen an diesen Stab der alexandrinischen Philosophie sich anlehnten, sehen wir auch das jugendlich aufblühende Christentum an eben diesem Stab emporranken. Die Gnostiker, deren wir früher gedacht haben, hingen ja genau mit dieser Richtung zusammen, und gerade in Alexandrien blühten ihre vorzüglichsten Schulen. Vor allem aber sehen wir in demselben Alexandrien nun auch solche Männer auftreten, welche dem pseudochristlichen Gnostizismus eine wahre christliche Gnosis, eine theologisch-philosophische Spekulation auf Grundlage der christlichen Offenbarung entgegensetzten. Und von diesen christlichen Alexandrinern und ihrer Schule haben wir jetzt zu reden. Um jedoch ihr Streben und Wirken ganz zu begreifen, müssen wir noch ein Weiteres vorausschicken.

Je mehr das Christentum an äußerer wie an innerer Selbständigkeit gewann, desto nötiger war es, auf eigne Unterrichtsanstalten, auf eigne Pflanzschulen theologischer Wissenschaft bedacht zu sein. Die ersten Verbreiter des Christentums waren keine Gelehrten gewesen. Die unmittelbare Verkündung des göttlichen Wortes, wie sie den Aposteln und Evangelisten obgelegen, bedurfte keiner Nachhilfe menschlicher Wissenschaft. Der Geist Gottes, der Geist der Wahrheit von oben, erwies sich mächtig in ihrer Predigt, und auch die ersten Gläubigen, die von der Macht dieser apostolischen Predigt ergriffen wurden, brauchten nicht viel zu lernen, d. h. nicht viel in ihren Kopf aufzunehmen, um Christen zu werden. Hatten sie nur Christum in ihr Herz aufgenommen, hatten sie nur die Abscheulichkeit der Sünde erkannt und sich entschlossen, ein neues Leben zu führen nach den Vorschriften Christi, so war kein Hindernis mehr da, sie sofort durch die Taufe in den Bund der Christen aufzunehmen. So sprach jener Kämmerer zn Philippus: Siehe, da ist Wasser! Was hindert's, daß ich mich taufen lasse? und Philippus taufte ihn (Apostelg. 8, 36—38).

Anders wurde es in der spätern Zeit. Die praktischen Wahrheiten des Christentums blieben zwar nach wie vor dieselben, und daß diese mit dem Herzen und nicht bloß mit dem Kopfe mußten aufgenommen werden, das blieb evangelisches Grundgesetz bis auf diesen Tag. Allein je mehr das Christentum nun einmal mit verflochten war in die Bildung der Welt, je verwickelter der Kampf geworden war mit der Welt und ihrer Anschauungsweise, desto notwendiger wurde eine wissenschaftliche Befähigung von seiten der Lehrer, und auch eine gewisse Vorbereitung von seiten andrer, die den wichtigen Übertritt aus dem Heidentum in das Christentum thun wollten. Eine solche Vorbereitung wurde denn auch durch die Kirche angeordnet in dem Institut der Katecheten und der Katechumenen, das schon mit dem zweiten Jahrhundert sich auszubilden anfing. Ehe einer die Taufe erhielt, sollte er erst gründlich in den Lehren des Christentums unterrichtet, er sollte nach und nach in die Geheimnisse desselben eingeweiht, mit seinen Gefahren wie mit seinen Segnungen bekannt gemacht werden. Die Kirche sollte auch Zeit haben, seine Gesinnung zu prüfen, seinen Wandel zu beobachten, ehe sie ihm den Zutritt zu ihren Sakramenten gestattete. Diese Zöglinge der Kirche nannte man Katechumenen und teilte sie mit der Zeit wieder in verschiedene Klassen und Stufen, durch die sie hindurchgehen mußten, ehe man sie zur heiligen Taufe zuließ und sie förmlich in die heilige Brüdergemeinschaft aufnahm. Diese verschiedenen Klassen waren: 1. die Zuhörenden (audientes); 2. die, welche kniend bei den Gebeten anwesend sein durften (genu flectentes); 3. die eigentlichen Taufkandidaten (competentes). Diejenigen aber, welche diese Katechumenen in den Grundlehren des Christentums unterrichteten und sie dann nach genossenem Unterrichte feierlich in die Gemeinschaft einführten, hießen Katecheten. Diese Katecheten, zu denen oft sehr gebildete Männer, die sich erst in reifern Jahren dem Christentum zuwandten, in die Schule gingen, konnten natürlich keine ungebildeten Leute sein; es genügte nicht mehr, wie früher, der schlichte Christensinn und die Frömmigkeit des Herzens: die Lehrer des Christentums mußten mehr als andre gerüstet sein auf alle möglichen Fragen und Einwürfe ihrer Schüler; auch sie bedurften somit einer eignen Vorbereitung auf ihren wichtigen Beruf; und so mußte denn die Kirche, wie sie für den Unterricht der Katechumenen sorgte, auch für den Unterricht der Katecheten sorgen, sie mußte mit einem Wort theologische Lehranstalten gründen, aus welchen dann wieder gebildete Lehrer der Kirche hervorgingen. Eine solche Lehranstalt, ein solches Seminar

oder eine Katechetenschule wurde nun schon um die Mitte des zweiten Jahrhunders in Alexandrien gegründet durch Pantänus, einen ehemaligen stoischen Philosophen, der, wie wir früher erwähnt haben, das Christentum auch von Alexandrien aus nach Indien zu bringen suchte. Von seinen Schriften besitzen wir nichts mehr. Dagegen sind uns seine Schüler Clemens von Alexandrien und Origenes als die trefflichsten Lehrer dieser Schule bekannt.

Titus Flavius Clemens, mit dem Beinamen des Alexandriners (um ihn von dem römischen Clemens zu Ende des ersten Jahrhunderts zu unterscheiden), war erst ein Heide; ob in Athen oder in Alexandrien selbst geboren, ist unermittelt. Es ging ihm wie Justin dem Märtyrer. Auch er hatte eine litterarisch-philosophische Bildung, aber nicht die Befriedigung des Geistes und Herzens erlangt, die diese Bildung ihm bringen sollte. So wurde er Christ. Die nähern Umstände seiner Bekehrung sind uns allerdings nicht bekannt; dafür wissen wir aber, daß er bedeutende Reisen im Morgen- und Abendlande machte und die Sitten der Heiden, der Juden und der Christen erforschte. Besonders lag ihm daran, mit solchen Männern in Berührung zu kommen, deren Erinnerung noch an die Zeit der Apostelschüler hinanreichte, um von ihnen die reine Lehre und Überlieferung des Christentums zu vernehmen. Sein Lehrer Pantänus übte besonders einen großen Einfluß auf ihn und führte ihn in das Studium der christlichen Philosophie ein. Clemens schloß sich an keine der vorhandenen Schulen an, sondern „was sich in jeder Philosophie Herrliches findet, was den Menschen zur Gerechtigkeit und zur Frömmigkeit führt," das suchte er sich anzueignen, das nannte er Philosophie. In diesem Sinne war ihm, ähnlich wie Justin dem Märtyrer, das Christentum die höchste aller Philosophien, der Gipfel alles Denkens, alles Strebens und Forschens. Auch im Heidentum erkannte Clemens gleich Justin manches Göttliche. Die Edelsten unter den Weisen des Altertums waren berührt von jenem höhern Vernunftleben, das von der Gottesverwandtschaft des Menschen zeugt. Der Logos hatte sein Werk auch unter den Heiden, er wirkte vorbereitend, anregend auf die persönliche Erscheinung Christi hin: eine Vorstellung, die wir gleichfalls schon bei Justin gefunden haben und die sehr absticht gegen die harten und verdammenden Urteile, welche manche der strengern Lehrer nicht nur über die Religion der Heiden, sondern auch über ihre Philosophie fällten.

Clemens trat ums Jahr 189 in die Fußstapfen seines Lehrers Pantänus als Lehrer an der Katechetenschule in Alexandrien. Er begriff

seine Aufgabe und seine Zeit vollkommen. Was wir vorhin bemerkten in Absicht auf die frühere apostolische Lehrweise und ihren Unterschied von der, welche später notwendig wurde, das war auch ihm ganz klar geworden. „Die Apostel und Propheten“, sagt er, „waren allerdings vom Heiligen Geist erleuchtet: wir aber dürfen, wenn wir den Sinn ihrer Werke verstehen wollen, nicht auf eine ähnliche Inspiration rechnen; an ihre Stelle tritt für uns die wissenschaftliche Geistesbildung.“ — Zwölf Jahre hatte Clemens in Segen gewirkt, als die Verfolgung unter Septimius Severus ausbrach, die, wie wir gesehen haben, sich auch über Ägypten und die alexandrinische Kirche verbreitete. Clemens war genötigt zu fliehen; er hielt eine solche Flucht für erlaubt und gerechtfertigt durch das Beispiel des Herrn selbst. Er kam nach Jerusalem, wo er eine christliche Schule anlegte, und nach Antiochien. Ob er wieder nach Alexandrien zurückgekehrt ist, wissen wir nicht; auch das Jahr seines Todes ist nicht genau bekannt; er muß ums Jahr 217 gestorben sein. — Von den christlichen Schriften dieses Mannes nur so viel. In seiner Ermahnungsrede an die Hellenen sucht er die Vorzüge des Christentums vor der griechischen Philosophie darzuthun und bekämpft darin das Unsittliche des Heidentums. In einer zweiten Schrift, dem Erzieher (Pädagogen), zeigt er, wie der Logos, der göttliche Menschenerzieher, die Menschheit erzogen habe und sie noch erziehe. Das Werk enthält zugleich eine christliche Sittenlehre, worin Clemens treffliche Vorschriften über das Verhalten der Christen gibt und wobei er sich bis in alle Einzelheiten des christlichen Lebens einläßt. Sein größtes und bedeutendstes Werk führt den Namen Stromata d. i. Teppiche, Tapeten, worin er in bunter Mischung (daher der Name) philosophische Probleme aufwirft und beantwortet und worin er namentlich die Gnostiker bekämpft. Endlich hat er noch eine kleine Schrift über den Spruch des Herrn verfaßt: Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Reicher ins Reich Gottes komme (quis dives salvus).

Ohne hier weiter in die Tiefen seiner Spekulation einzugehen, begnüge ich mich, einiges aus den praktischen Lehren des Clemens hervorzuheben; denn so sehr auch dieser treffliche Mann bemüht war, die christlichen Lehren dem philosophischen Gedanken zugänglich zu machen, so weit war er von jenem Wissenshochmute entfernt, der nur mit Verachtung und Bedauern auf die unphilosophische Menge der Gläubigen herabsieht. Soviel ihm auch daran lag, daß der Glaube zur klaren, bewußten Erkenntnis sich ausbilde und zur theologischen Wissenschaft

sich entfalte, so war und blieb ihm doch der Glaube selbst die Grundlage alles Erkennens und die notwendige Bedingung alles Wissens in göttlichen Dingen. Was der Atem für das leibliche Leben, das ist ihm der Glaube für das Leben der Seele. Wo aber der rechte Glaube ist, da ist auch die Liebe, und sie ist es nun erst, die den Menschen in die rechte Erkenntnis einführt, und zugleich ist sie die Quelle aller christlichen Tugenden, das eigentliche Prinzip der christlichen Moral. Darum stellt auch Clemens das Gebet so hoch. Es ist ihm nicht ein äußeres Werk, sondern fortwährender Umgang der Seele mit Gott. „Wenn wir auch nur lispeln, wenn wir, ohne die Lippen zu regen, schweigend mit Gott reden, so schreien wir zu ihm in unserm Inwendigen; denn die ganze inwendige Richtung zu ihm hin erhört Gott immerdar." „An jedem Orte betet der wahre Christ. Auch wenn er lustwandelt, auch wenn er mit andern verkehrt, in der Stille, beim Lesen und was er Vernünftiges thut und treibt, immerhin betet er auf alle Weise. Und wenn er auch in seinem Kämmerlein nur an Gott denkt und mit stillen Seufzern den Vater anruft, so ist dieser nahe und ist bei ihm, während er noch mit ihm redet."

In Clemens verbindet sich der christliche Denker aufs schönste mit dem edlen Gemütsmenschen; es drückt sich in ihm das Leben der Frömmigkeit aus, wie es in den echten Mystikern der spätern Zeit zu Tage tritt. Daneben verdient er aber zugleich ganz besonders als christlicher Dichter beachtet zu werden. Er hat christliche Hymnen verfaßt, von denen noch einer auf uns gekommen ist, den ich Ihnen in deutscher Übersetzung mitteilen will.*)

Hymnus.

Ungelenker Füllen Zügel,
Nie verirrter Vöglein Flügel,
Steuerruder ohn' Gefährde,
Hirt der königlichen Herde,
Sammle, sammle in der Runde
Um dich her der Kinder Kreis,
Daß sie aus der Unschuld Munde
Singen ihres Führers Preis.

Großer König der Geweihten,
Du, des hochgebenedeiten
Vaters allbezwingend Wort,
Quell der Weisheit, starker Hort
Der Bedrängten fort und fort;
Der da ist und der da war,
Der da sein wird immerdar,
Jesu, aller Welt Befreier,

*) Ich habe die Form des Reimes gewählt, um diesen Hymnus unsrer Zeit näher zu bringen. Dieselbe Übersetzung habe ich schon früher mitgeteilt, in ihrem ersten Entwurfe in meinem Aufsatz über altchristliche Hymnen, Basler wiss. Zeitschr. 4. Jahrg. 3. Heft, dann verbessert in einer Anzeige von Pipers Ausgabe dieses Hymnus, in Rheinwalds Repertorium Bd. XIV, S. 114. Hier erscheint er in

Heger, Pfleger, Zügel, Steuer,
Himmelsfittich, o du treuer
Hüter der allheilgen Schar.

Fischer, der mit süßem Leben
Fischlein lockt, geweiht dem Guten,
Aus der Bosheit argen Fluten
Rettend sie ans Land zu heben,
Führe du, o Herr der Reinen,
Hirte, führe du die Deinen
Deine Pfade, Christi Pfade,
Deinen Weg, den Weg der Gnade.
Wort aus Gott von Anbeginn,
Unbegrenzter Gottessinn,
Der Barmherzigkeiten Quelle,
Ewigklare Lichteshelle,
Der du unsre Tugend bist,
Tugendspender, Jesu Christ!
Himmelsmilch, der Weisheit Gabe,
Die als eine süße Labe
Aus dem Schoß der Gnadenbraut
Mild auf uns herniedertaut,
Die wir mit des Säuglings Lust
Hängen an der Mutter Brust,
Uns in diesem Tau der Gnaden,
Uns im Geiste rein zu baden:
Laß in Einfalt wahr und rein
Unser frommes Loblied sein;
Daß wir für die Lebensspeise
Deiner Worte dir zum Preise
Singen, dir, dem starken Sohn,
Im vereinten Liedeston.
Auf denn, auf, ihr Christgebornen,
Auf, du Volk der Auserkornen,
Schwinge dich, o Friedenschor,
Zu des Friedens Gott empor!

Die Sprache hat allerdings für uns etwas Schwülstiges, der rasche Wechsel der Bilder etwas Störendes; wir werden dabei noch erinnert an die Lobgesänge auf griechische Gottheiten; aber gerade diese Eigentümlichkeit muß in geschichtlicher Beziehung uns ansprechen, wenn wir sie auch nicht zum Muster für unsre Zeit nehmen wollen.

So viel von Clemens. Wenden wir uns jetzt zu seinem berühmten Schüler **Origenes**.

Origenes, dieser größte der Kirchenväter aus der Zeit der drei ersten Jahrhunderte, ist geboren im Jahr 185.*) Sein Vater **Leonides** sah in dem Knaben, dessen Geistesgaben sich frühzeitig aufs herrlichste entwickelten, ein Geschenk des Himmels. Oft, wird erzählt, wenn der Knabe schlief, schlich sich der beglückte Vater an sein Lager und entblößte seine Brust, um sie zu küssen, als einen Tempel, darin der Geist Gottes wohne. Aber darum machte er das Kind nicht zu seinem Götzen; er hielt es unter strenger Zucht, vor allem aber suchte er es einzuführen nicht nur in die Tiefen der menschlichen Wissenschaft, sondern vor allem in die Tiefen der Erkenntnis Gottes. Er selbst unterrichtete seinen Sohn in der Grammatik, Logik, Rhetorik und Mathematik, vornehmlich aber in der christlichen Heilslehre. Kein Tag verging, da nicht der Knabe in den heiligen Schriften zu lesen angehalten wurde,

---

einer dritten Überarbeitung. Vgl. auch **Piper**, Der Hymnus des Clemens von Alexandrien, in dessen evang. Kalender. 1868. S. 17 ff.

*) **Euseb** VI, 2 ff.

und frühzeitig erwachte bei diesem Lesen in ihm die Begierde nach tieferer Schrifterkenntnis. Oft setzten seine Fragen den Vater in Erstaunen; aber dieser ließ sich nichts merken, sondern verwies dem Knaben vielmehr seinen Fürwitz und ermahnte ihn, bei dem nächsten praktischen Sinne der Bibel stehen zu bleiben, statt über die in ihr verborgenen Geheimnisse zu grübeln. Nachdem so der Vater den ersten Grund zu seiner Frömmigkeit wie zu seiner Gelehrsamkeit gelegt hatte, kam Origenes in die Katechetenschule, der Clemens vorstand. Siebzehn Jahre alt war er, als die Verfolgung unter Septimius Severus ausbrach, in der sein Vater, wie wir früher erwähnt haben, den Märtyrertod fand. O, wie gern hätte der Sohn das Los des Vaters geteilt! Nichts schien ihm wünschenswerter, als sein junges Leben für die Sache Christi hinzuopfern. Als er durch die List seiner Mutter, die ihm seine Kleider verbarg, abgehalten wurde, dem Vater ins Gefängnis zu folgen, da schrieb er ihm wenigstens einen Brief, in dem er ihn aufs rührendste zur Standhaftigkeit ermunterte. Nach dem Tode des Vaters ward er mit seiner Mutter und seinen sechs Geschwistern in das Haus einer reichen Dame in Alexandrien aufgenommen; doch bald suchte er eine selbständige Stellung zu erringen, indem er sich seinen Unterhalt durch Erteilung von Lehrstunden gewann. Ja, bald sah er sich durch die Umstände genötigt, an der verwaisten Katechetenschule (nach dem Weggang des Clemens) als einstweiliger Lehrer aufzutreten. Seine freiwillige Leistung fand bald Anerkennung, und der Bischof von Alexandrien, **Demetrius**, übertrug dem achtzehnjährigen Jüngling förmlich die erledigte Lehrstelle im Jahr 203. Nun widmete er Zeit und Kräfte ganz dem wichtigen Amte und verband mit den unablässigen Studien die strengste Zucht des Leibes und des Geistes. Dieser Abhärtung wegen hat man ihn den Stählernen, den Demantenen genannt. Auch in den erneuten Verfolgungen, die über die Kirche ausbrachen, bewahrte er den alten Glaubensmut und leuchtete allen durch sein Beispiel vor. Er tröstete die Märtyrer, er begleitete sie zur Richtstätte, er setzte sich selbst jeder Gefahr aus; doch sollte er nicht selbst den Zeugentod sterben, sondern noch länger wirken für die Zwecke des göttlichen Reiches.

Seine Lehrthätigkeit wurde nämlich eine immer ausgedehntere, und er selbst scheute sich nicht, auch von heidnischen Philosophen sich noch weiter in das Studium der Weltweisheit einführen zu lassen, damit er auf diesem Wege um so leichter die Weisen und Gebildeten für das Christentum gewinnen könne. Mit dem philosophischen Studium ging aber das Bibelstudium Hand in Hand, und noch in reifern

Jahren lernte er das Hebräische, um das alte Testament aus der Grundsprache erklären zu können. Bald verbreitete sich der Ruf des berühmten Lehrers und Gelehrten im Morgenlande. Ein arabischer Fürst ließ ihn zu einer Unterredung einladen, über deren Erfolg wir übrigens nichts Näheres wissen. Unter der Regierung Caracallas, der zwar nicht die Christen verfolgte, aber gegen Alexandrien und dessen Schulen wütete, zog sich Origenes nach Cäsarea in Palästina zurück; auch da widerfuhr ihm von allen Seiten die größte Ehre, und obgleich er keine geistliche Weihe als Priester erlangt hatte, predigte er gleichwohl vor der Gemeinde. Daß er von der Mutter des Alexander Severus, Julia Mammäa, nach Antiochien berufen worden sei, um mit ihr über das Christentum sich zu unterreden, haben wir bereits das letzte Mal bemerkt. Diese vielfachen Auszeichnungen erregten freilich auch den Neid andrer. Der Bischof Demetrius von Alexandrien, der frühere Gönner unsers Origenes, hatte es nur ungern gesehen, daß dieser in Cäsarea gepredigt, ohne eine geistliche Würde zu haben. Noch übler empfand er es, daß er die Presbyterwürde nicht aus seinen Händen empfing, sondern von den palästinensischen Bischöfen in Jerusalem und Cäsarea sich weihen ließ. Er nahm nun seine Zuflucht zu Verdächtigungen; die freisinnige Lehrart des Origenes gab ihm dazu den besten Vorwand. Wie oft hat sich doch hinter dem Eifer für Orthodoxie ein kleinlicher Neid versteckt, leider auch bei solchen, denen man eine bessere Gesinnung zutrauen sollte! Nachdem Origenes freiwillig Alexandrien verlassen, regte Demetrius auch hinterher noch die ägyptischen Geistlichen wider ihn auf; um so freundlicher jedoch ward der gelehrte Mann zum zweitenmal in Cäsarea empfangen. Daselbst eröffnete er eine gelehrte christliche Schule, welche in kurzer Zeit zu einer außerordentlichen Blüte gelangte und sogar mit der von Alexandrien wetteiferte. Aber ein neuer Sturm erhob sich, der die eben aufgegangenen Blüten wieder zu zernichten drohte. Wir haben schon der Drangsale erwähnt, die unter Maximin dem Thracier über die Christenheit hereinbrachen. Origenes wurde abermals zur Flucht genötigt; er begab sich nach Cäsarea in Kappadocien, und erst als der Sturm sich gelegt hatte, kehrte er wieder nach Palästina zurück. Da luden ihn die christlichen Bischöfe von Arabien zu sich ein, um einen ihrer Amtsgenossen, den B e r y l l von Bostra, wieder auf den Weg der rechten Lehre zu leiten, nachdem er sich von demselben eine Zeitlang entfernt und sich den früher erwähnten Monarchianern angeschlossen hatte. Ebenso mußte er andre arabische Lehrer widerlegen, welche die Behaup-

tung aufstellten, die Seele sterbe im Tode mit dem Leibe zugleich und werde erst am jüngsten Tage wieder mit ihm auferweckt. Auch diese, die Thnetopsychiten, brachte Origenes von ihrem Irrtum zurück, indem er die Unsterblichkeit der Seele gegen sie verteidigte. So bewies derselbe Mann sich als eine Stütze der Rechtgläubigkeit, der in seinem eignen Vaterlande als Irrlehrer verschrien war. Daß er aber nicht nur mit dem Kopfe den Christenglauben gegen irrtümliche Fassungen zu verteidigen, sondern auch das Leben für Christum einzusetzen bereit war, davon hat er in der decischen Verfolgung, die, wie wir gesehen haben, im Jahre 250 ausbrach, die glänzendste Probe abgelegt. Er wurde ergriffen und ins Gefängnis geworfen; sein Hals ward mit eisernen Ketten belastet, seine Füße wurden in den Block gespannt; auch die Folter hielt er mannhaft aus. Schon drohte ihm der Tod durchs Feuer, als der Tod des Kaisers den Verfolgungen ein Ende machte und Origenes wieder auf freien Fuß gesetzt ward; allein die Mißhandlungen, die er erduldet, ließen unaustilgbare Spuren zurück: er starb, wahrscheinlich infolge derselben, im Jahre 254 zu Tyrus im 69. Jahre seines Alters.

Origenes war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller. Er war nicht nur christlicher Denker und Philosoph; er war Gelehrter im ganzen Umfang des Wortes. Von den Lehrern der drei ersten Jahrhunderte hat keiner wie er das theologische Wissen nach allen verschiedenen Richtungen hin gefördert, keiner verhältnismäßig so viel geschrieben. Das Bibelstudium verdankt ihm die mühsamsten Vorarbeiten. Mit großen Kosten, die sein Freund Ambrosius, ein reicher Mann in Alexandrien, aufwendete, hatte er die verschiedenen griechischen Übersetzungen des alten Testaments zusammengebracht und sie mit dem hebräischen Grundtexte vergleichend zusammengestellt in einem Werke, das noch jetzt von den Gelehrten geschätzt wird.*) Über alle Bücher der heiligen Schrift hat er teils gelehrte Kommentare geschrieben, teils praktische Vorträge (Homilien) gehalten, die von den kunstgeübten Händen christlicher Jungfrauen nachgeschrieben worden sind und die wir, Dank sei es ihnen, noch besitzen. Das Ganze der christlichen Glaubenslehre hat er zuerst in eine Art von System gebracht und so den Grund zu dem gelegt, was wir christliche Dogmatik nennen.**) Gegen den Celsus, von dem wir früher gesprochen, hat er die Wahrheit des Christentums mit

*) Unter dem Namen der Hexapla.

**) In dem Werke de principiis (περὶ ἀρχῶν).

Scharfsinn und Beredsamkeit verteidigt*), und überdies noch in mehrern einzelnen Abhandlungen einzelne Gegenstände des christlichen Glaubens und Lebens beleuchtet. Auch in der Geschichte der christlichen Predigt bilden die vorhin erwähnten Homilien des Origenes das erste namhafte Glied. Sie zeichnen sich durch große Einfachheit, aber durch Reichtum der Gedanken aus. Mehrere seiner Schriften sind untergegangen, manche von ihm haben wir nur in der lateinischen Übersetzung und zum Teil entstellt. Unseres Ortes kann es jedoch nicht von ferne sein, die gesamte litterarische Thätigkeit und die umfassenden gelehrten Verdienste des Mannes allseitig zu würdigen. Wir begnügen uns mit dem Eindruck, den uns seine ganze Erscheinung gemacht hat, und da haben wir unstreitig in Origenes das Vorbild einer im besten Sinne des Wortes liberalen christlichen Theologie.

*) Contra Celsum VIII Bücher.

Vierzehnte Vorlesung.

Idealismus und Realismus. — Origenes und Tertullian.

Die Theologie des Origenes hat für uns darum eine so große und allgemeine Bedeutung, weil sie uns nicht nur mit den persönlichen Ansichten dieses bedeutenden Kirchenlehrers bekannt macht, sondern weil sich in ihr eine Richtung ausprägt, die bis auf diesen Tag ihre Vertreter in der Kirche hat, gegenüber einer andern Richtung, die gleichfalls ihre Berechtigung hat und die zu ihr die Ergänzung bildet. Man hat die eine dieser Richtungen die idealistische, die andre die realistische genannt, Worte, mit denen man allerdings etwas Richtiges sagen will, die man aber auch oft nur als Schlagworte gebraucht, ohne über ihren Sinn sich gehörige Rechenschaft gegeben zu haben. Lassen Sie uns daher der Sache selbst etwas näher treten. Alle Religion, das wird jeder uns zugeben, und so auch das Christentum, beschäftigt sich mit dem Übersinnlichen, mit dem Geistigen. Die göttlichen Dinge, das sagt uns unsre natürliche Vernunft, liegen hoch hinaus über uns, über unser Fühlen und Denken. „Was kein Auge gesehen," so sagt ja auch die Schrift, „was kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gekommen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben." „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, die müssen ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten." Es ist daher auch sehr natürlich, daß, wo wir von göttlichen Dingen reden, wir unserm Geiste die Zumutung machen, über das Irdische und Sichtbare sich zu erheben, und sich, wie wir das bildlich ausdrücken, aufzuschwingen über die Formen unsrer irdischen Erkenntnis, über Zeit und Raum. Wie weit wir dies wirklich vermögen, ist freilich eine andre Frage. Aber schon das Geständnis, daß unsre menschliche Sprache nicht zureicht, das Göttliche auszudrücken, wie es in Wahrheit ist, und daß also das Bild, das

wir gebrauchen, nicht schon für die Sache selbst genommen werden darf, die es bezeichnet, schon dies Geständnis ist von großem Werte. Es ist damit die heilige Schranke anerkannt, die, solange wir in dieser Zeitlichkeit wandeln, sich zwischen den Himmel und die Erde stellt, und die wir nicht ohne Frevel überspringen dürfen.

So gewiß nun aber einerseits die Religion etwas Übersinnliches, so gewiß Gott ein dem beschränkten Geiste des Menschen unerreichbares Wesen ist, dieweil er in einem Lichte wohnt, dahin kein sterbliches Auge dringt, so gewiß ist auch wieder nur da Religion und ein religiöses Verhältnis möglich, wo eine Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen gesetzt wird, wo Gott in irgend einer Weise dem Menschen nahe tritt, sich ihm als den Wahrhaftigen zu schauen, zu fühlen, zu genießen gibt in menschlicher Weise; und wenn in einer Religion diese Menschlichkeit Gottes hervortritt, so ist es in der Religion der Bibel, da Gott schon im alten Testament sich zu den Menschen herabläßt und vollends im neuen Testament sich offenbart in der Gestalt des Menschensohnes, der von sich sagen konnte: Wer mich sieht, der sieht den Vater. Es muß also — das werden wir zugeben — immer beides beachtet werden. Das Unendliche, das Übersinnliche und Geistige in der Religion, das ist ihre ideale, — das Wesenhafte, das dem Menschen sich Darbietende ihre reale Seite. Wer nur das Unendliche und Unerreichbare im Auge hat, der wird nie dazu kommen, das Göttliche sich anzueignen, es bleibt ewig über ihm als ein fernes, nimmer zu erreichendes Ideal; wer dagegen das Göttliche in den sinnlichen Erscheinungsformen festhalten will, ohne sich daran zu erinnern, daß er es nicht mit zeitlichen und räumlichen, sondern mit geistigen Verhältnissen zu thun hat, der läuft Gefahr, mit seinen religiösen Vorstellungen im Materiellen zu versinken und in jeder Beziehung unwürdig und profan von der Gottheit zu denken. Der falsche Idealismus, der die göttlichen Wahrheiten verflüchtigt, ist daher ebenso unrichtig, als der falsche Realismus, der sie verdichtet und verfleischlicht; während nur da das religiöse Bewußtsein vollkommen befriedigt ist, wo sich beides durchdringt, wo die Geistigkeit der Religion ihrer Wahrheit und Wesenhaftigkeit, und wo diese wieder ihrer Geistigkeit keinen Eintrag thut. Da nun aber kein menschliches System die absolute Wahrheit enthält, so werden wir finden, daß eben immer bei allen menschlichen Vorstellungsweisen das eine oder andre vorwaltet, daß die einen mehr sich anstrengen, das Erhabene, das Unerreichbare des göttlichen Wesens uns zum Bewußtsein zu bringen, und daher alles

abweisen, was Gott in die Endlichkeit herabzieht, während andre hierin weniger bedenklich sind und mit kühner Zuversicht die göttliche Realität in kecker Bildersprache herausheben, auch auf die Gefahr hin, Gott zu vermenschlichen. Vertreter der vergeistigenden (idealisierenden) Richtung ist uns nun eben Origenes, während uns die verleiblichende (realisierende oder auch materialisierende) Richtung hauptsächlich in dem Afrikaner Tertullian entgegentritt. Wir haben somit, indem wir den Faden unsrer Geschichte wieder aufnehmen, zuerst noch einmal von Origenes zu reden, nachdem wir uns mit dessen äußern Lebensschicksalen bereits vorläufig bekannt gemacht haben.

In seinem Werk über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft sucht Origenes gleich von vornherein alles das fern zu halten, was Gottes Wesen in das Endliche und Menschliche herabzieht; denn welche Vorstellung wir auch immer von Gott haben mögen, wir müssen immer annehmen, daß er weit über diese Vorstellung erhaben ist. Sowenig einem Auge, das nur ein schwaches Laternenlicht verträgt, die Klarheit der Sonne könnte anschaulich gemacht werden, ebensowenig kann unsrer menschlichen Vernunft ein zureichender Begriff von Gott gegeben werden. Nun redet zwar allerdings die heilige Schrift von Gott überall in menschlicher Weise; aber diesen Anthropomorphismus der Schrift sucht Origenes dadurch zu beseitigen, daß er den Stellen, die von Gott menschlich reden, einen andern als den nächsten buchstäblichen Sinn unterlegt, wie wir bei seiner Schrifterklärung sehen werden. So kann Origenes gleich die biblische Schöpfungsgeschichte nicht wörtlich nehmen: er findet darin nur den bildlichen Ausdruck höherer kosmischer Verhältnisse. Ja selbst eine Schöpfung, in der Zeit vollzogen, konnte den philosophischen Gedanken des Origenes nicht befriedigen. Er fragte sich: War Gott jemals müßig? und indem er sich dies verneinte, kam er auf eine unendliche Reihe von Schöpfungen Gottes, die unsrer gegenwärtigen Schöpfung vorangegangen. Auch mochte er nicht das geistige Leben allein auf den Menschen beschränken, auch die Gestirne sind ihm beseelte Wesen; dennoch denkt sich Origenes Gott nicht etwa als eine bloße abstrakte Größe, die über der Welt schwebt, ohne sich mit ihr in Berührung zu setzen; er verteidigt vielmehr gegen den Celsus ganz besonders die Lehre von einer göttlichen Vorsehung, die in allem nach höhern Zwecken handelt und die auch die Übel der Welt als Erziehungsmittel gebraucht, um den Menschen zu einem gotteswürdigen Wesen heranzubilden. Die menschliche Seele denkt sich Origenes (nach dem Vorgange Platos) als eine von Gott geschaffene,

mit eigentümlichen Kräften ausgestattete geistige Persönlichkeit, die schon vor ihrer Verbindung mit dem Körper in andern Welten existiert hat und die einst auch wieder aus dem Kerker dieses Leibes erlöst werden wird. Von der Seele unterschied er (wie noch viele andre Kirchenlehrer dieser Zeit) den Geist im Menschen, durch den die Seele erst ihre höhere Vollendung erhält. Wohl ist der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, aber erst durch den Gebrauch seiner Freiheit, seiner Vernunft, reift er zur effektiven Ähnlichkeit mit Gott heran. Der Mensch ist von seiner Geburt an mit Sünde behaftet; denn die Seele hat schon in ihrem frühern Zustande gesündigt, und zudem ist die Leiblichkeit, wenn auch nicht die einzige Quelle der Sünde, doch ein fruchtbarer Boden für sie. Es kommt also darauf an, daß wir durch Christus, den im Fleisch gekommenen Sohn Gottes, erlöst und in die Gemeinschaft seines Geistes eingeführt werden. Den Sohn Gottes denkt sich Origenes als die ewige Weisheit und zwar nicht als bloße Eigenschaft, sondern als eine vom Vater verschiedene, ihm untergeordnete göttliche Persönlichkeit, welche darum menschliche Seele und menschlichen Körper angenommen hat, um die Menschen zu erlösen. Den Tod Jesu denkt er sich am liebsten unter dem Bilde eines Opfers, auf das auch die alttestamentlichen Opfer vorbildlich hinweisen. Nicht nur für diese Welt, sondern für das ganze Weltall, für alle Wesen im Himmel und auf Erden ist die ewige Erlösung geschehen. Was auf Golgatha an dem Gekreuzigten geschaut wurde, das ist gleichsam nur der sinnliche Abdruck dessen, was, unsichtbar dem menschlichen Auge, als eine in alle Himmel hineinreichende Gottesthat sich vollzogen hat — das große Geheimnis der Versöhnung. Und nun das Ende aller Dinge? Das kann nach Origenes nur darin bestehen, daß alles, was von Gott abgefallen, wieder zu ihm zurückgeführt wird, damit Gott sei alles in allem. Origenes ist der Urheber der unter verschiedenen Wendungen immer wieder in die Kirche eingeführten, aber auch vielfach angefochtenen Lehre von einer sogenannten Wiederbringung aller Dinge. Die Sünde ist ihm nur ein zwischen Gott und den Menschen, auch in der Geisterwelt widertönender Mißklang, der aber einst sich vollkommen lösen muß. Nur mit großer Vorsicht, aber doch so, daß man's zwischen den Zeilen lesen kann, hat Origenes auch ein endliches Aufhören der Höllenstrafen und selbst eine Rückkehr des Satans zu Gott gelehrt. Das Böse hat ihm keine Selbständigkeit an sich, darum kann es nicht ewig dauern, und so hat er gelehrt, was ein moderner Dichter gesungen:

„Allen Sündern soll vergeben,
und die Hölle nicht mehr sein.“

Origenes hat zwar mit der Kirche eine einstige Auferstehung des Leibes gelehrt. Aber diese Lehre findet in seinem System keinen rechten Halt. Da er ein selbständiges Leben der Seele schon vor ihrer Verbindung mit dem Körper lehrte, so konnte er sich auch ein selbständiges und ein seliges Leben der Seele denken ohne Körper. Ja konsequenterweise mußte ihm der Körper eher als eine den Menschen zur Erde herabziehende Last erscheinen, von der ihn der Tod befreie. Und wirklich kommen bei ihm solche Äußerungen vor, wonach die Seele im Tod ihre Hülle abstreift und sich frei zu Gott schwingt, und wonach einst in der Vollendung der Dinge auch alles Körperliche aufhören und in ein geistiges Sein sich auflösen soll. Wenn Origenes gleichwohl eine Auferstehung des Körpers lehrte, und dieses Dogma sogar gegen die Angriffe eines Celsus u. a. verteidigte, so konnte er es nur thun, indem er auch diese Lehre vergeistigte oder wenigstens sie von all den materiellen und grobsinnlichen Vorstellungen entkleidete, die sich ihr angehängt hatten. Und da konnte er denn wohl mit Recht darauf hinweisen, daß schon Paulus von einem verklärten Leibe gesprochen habe, der dem verklärten Leibe Christi ähnlich sein werde, und diese geistige Seite der paulinischen Auferstehungslehre hob er denn auch mit aller Macht heraus, und bezeichnete die als einfältig und kindisch, welche sich der Hoffnung hingaben, daß eben derselbe Leib, den sie auf Erden gehabt, mit eben den Gliedmaßen wieder auferstehen werde, deren er sich hienieden bediente. Er machte darauf aufmerksam, wie unser leiblicher Organismus genau zusammenhängt mit seinem gegenwärtigen Wohnplatze, und wie in andern Welten auch andre Körper sein müssen, die der Natur derselben entsprechen. Sowenig ein Fisch außer dem Wasser, so wenig könnte ein irdischer Leib anderswo leben als auf der Erde. Für den Himmel ziemen sich himmlische Körper. Ebenso bekämpfte er die zu seiner Zeit noch sehr im Schwange gehende Lehre von einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden, den sogenannten Chiliasmus. Man kann sagen, daß er ihn zuerst völlig überwunden hat.

Daß der Mensch während seines irdischen Lebens auch äußere Gnadenmittel bedürfe, die seine Gemeinschaft mit Gott unterhalten und beleben, das sah auch Origenes trotz seines Idealismus ein; aber unmöglich konnte er nach seiner Denkweise die Wirkung der Sakramente als eine unmittelbare oder gar als eine magische Wirkung fassen, die ohne Zuthun des Menschen ihm das Göttliche mitteile. Ihm war die

Wirkung des Sakramentes durch den Glauben vermittelt, und wohl keiner der Kirchenlehrer hat so bestimmt als er Bild und Sache von einander getrennt; namentlich können wir ihn in der Lehre vom Abendmahl als einen Vorgänger Zwinglis und Ökolampads betrachten, indem er Brot und Wein Zeichen des Leibes und Blutes Christi nennt und gegen die eifert, welche einen leiblichen Genuß statuieren.

Besonders wichtig ist uns aber noch die Lehre des Origenes von der heiligen Schrift, und seine eigentümliche Art, die Schrift zu erklären. Origenes hielt die heilige Schrift des alten und des neuen Testaments (soweit diese zu seiner Zeit schon zu einer Sammlung abgeschlossen war) mit der ganzen Kirche seiner Zeit für ein Werk des Heiligen Geistes. Er sah in ihr nicht nur eine Sammlung von Schriften aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Verfassern, sondern die ganze Schrift war ihm ein lebendiger, vom Geiste Gottes durchdrungener Organismus. Wie nun der menschliche Organismus besteht aus Leib, Seele und Geist, so läßt sich auch in der heil. Schrift dreierlei unterscheiden: ihr Leib, d. i. der buchstäbliche, der Wortsinn, — ihre Seele, d. i. der moralische, — und ihr Geist, d. i. der mystische Sinn. Die Aufgabe des Schrifterklärers besteht also nach Origenes darin, durch den Leib zur Seele, durch die Seele zum Geist hindurchzudringen. Wir sollen die Bibel allerdings zuvörderst nach ihrem Wortlaute grammatisch erklären; aber dabei dürfen wir nicht stehen bleiben, das ist nur die Hülle, wir müssen uns des innersten Kernes bemächtigen. Ja bisweilen ist die Hülle von der Art, daß sie uns den Kern verbirgt, und daß wir sie notwendig erst abstreifen und durchbrechen müssen, wenn uns der Kern nicht verloren gehen soll. Oft gibt schon der Buchstabe der Schrift einen guten Sinn; aber öfter verdeckt uns der Buchstabe den Geist, so daß eine buchstäbliche Auffassung der Schriftstelle geradezu falsch und irreleitend wäre. In diesem Falle muß der Buchstabe in den Geist umgedeutet, die betreffende Stelle muß allegorisch erklärt werden. Darin ging nun Origenes sehr weit. Wo ihm etwas in der Bibel entgegentrat, das seinen geistigen Begriffen von Gott zu widersprechen schien, das verwarf er nach seinem Wortlaute und nahm es erst dann als göttliche Wahrheit auf, wenn er es sich geistig zurechtgelegt und umgedeutet hatte. Daß Gott die Welt in sechs Tagen schaffe, daß er mit den Menschen menschlich verkehre, unter ihnen wandle und dergleichen, das dürfe man, meint er, nicht buchstäblich nehmen; ebenso sei das, was von den Patriarchen erzählt

wird, nicht als bare Geschichte, sondern als Allegorie zu fassen. Desgleichen können die gesetzlichen Vorschriften des alten Testaments unmöglich von Gott gegeben sein, wenn die buchstäbliche Erfüllung derselben ihr Zweck sein soll; denn in diesem Falle hätten Solon und Lykurg vernünftigere Gesetze gegeben als Moses. Nur im Blick auf den geistigen, verborgenen Sinn müssen sie ausgelegt werden. Ja, Origenes meint, Gott habe absichtlich solche Steine des Anstoßes dem Leser in den Weg geworfen, damit er dadurch zu gründlicherm Forschen angeregt werde. So haben denn auch die biblischen Wunder, sowohl des alten als des neuen Testaments, nicht sowohl ihre Bedeutung für uns als einmal geschehene Geschichten, sondern ihre Hauptbedeutung besteht dem Origenes darin, daß sie uns geistige und ewige Verhältnisse in einer geschichtlichen Thatsache vor Augen stellen. So ist z. B. für den Christenglauben nicht das das Wichtigste, daß Christus einmal Blinde und Lahme geheilt, einmal Tote auferweckt hat, sondern das ist für uns die Hauptsache, daß er noch immer den geistig Blinden das Auge öffnet, noch immer die sittlich Lahmen aufrichtet, daß sie springen gleich dem Hirsch; daß er die geistig Toten belebt und sie aufweckt aus dem Schlaf der Sünde.

Wir würden Origenes mißverstehen, wenn wir glaubten, er habe durch seine allegorische Auslegung die biblischen Thatsachen, zumal die in der Schrift erzählten Wunder beseitigen, er habe die Schrift rationalistisch ausbeuten wollen. Es mag ihm dies bisweilen begegnet sein, wo sich sein Geist nicht in die Vorstellungsweise der Schrift zu schicken vermochte; aber noch weit öfter hat er auch in die Schrift hineingedeutet und ihr gleichsam aus dem Seinigen aufgeladen, was ihr nicht angehört. Er ging von dem obersten Grundsatz aus, daß nicht eine einzige Stelle sich in der heiligen Schrift finde, die nicht voll sei des göttlichen Geistes; denn der zu den Menschen gesprochen hat: „Du sollst vor mir nicht leer erscheinen," wie sollte der etwas Leeres sagen? Nun war Origenes für seine Person so erfüllt von dem Gesamtinhalt der Schrift, welcher ist Christus, daß er eben diesen Gesamtinhalt wieder in jeder einzelnen Stelle suchte. Er hatte sich selbst so festgelebt in dem Herzen der Schrift, daß er dieses Herz auch in den äußersten Spitzen des Schriftorganismus wollte pulsieren fühlen, und da hat er denn freilich oft Mißgriffe gethan; oft aber auch Tiefblicke, wie sie ein prosaischer oder gar ein profaner Sinn bei aller Sprachkenntnis nicht thun wird. Allerdings haben wir schon das letzte Mal gesehen, wie Origenes bereits zu seinen Lebzeiten von

Leuten verketzert wurde, die ihm an geistiger und sittlich-religiöser Bildung weit nachstanden, und auch später sind manche seiner Lehren mit dem Anathem der Kirche belegt worden. Auch wir wollen nicht alles gut heißen, was er über Christentum und Bibel oft mehr geistreich als wahr gelehrt haben mag. Aber bewundern werden wir diesen seltenen Geist immerhin, und einem Manne, der so wie Origenes im Dienste des Christentums seine beste Kraft verzehrt, der sich mehr als einmal als Märtyrer hingegeben hat, wenn er auch nicht den Tod des Märtyrers starb, werden wir wohl auch einige Eigentümlichkeiten zu gute halten, die, wenngleich mit Irrtum behaftet, doch seinem christlichen Leben keinen Eintrag thaten. Wie Gott in der Natur einer jeden Kraft, die, sich selbst überlassen und ins Ungemessene fortgehend, schädlich wirken würde, immer auch wieder eine Gegenkraft geordnet, wie er der Zentrifugalkraft im Weltall die Zentripetalkraft entgegengesetzt hat: so hat er nicht minder im Reich der Geister dafür gesorgt, daß, wie das Sprichwort sagt, die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Dem aufwärts strebenden Idealismus hat er den an das Gegebene, das Positive, sich haltenden Realismus als heilsame Schranke geordnet, und so finden wir denn auch in der Kirche der alexandrinisch-idealistischen Denkweise eines Clemens und Origenes die realistische eines Irenäus und Tertullian entgegengesetzt. Von Irenäus, dem Kleinasiaten in Gallien, haben wir bereits geredet. Reden wir jetzt von dem Afrikaner Tertullian. — Er fällt der Zeit nach etwas früher als Origenes. Ein Zeitgenosse des Clemens von Alexandrien, war er schon in den reifern Mannesjahren, als Origenes seine jugendlichen Kräfte erst zu üben begann. Wir haben ihn aber bis hierher aufgespart, teils um ihn durch den Gegensatz zu Origenes noch mehr in seiner Eigentümlichkeit hervortreten zu lassen, teils auch, um an ihn sofort den zweiten Repräsentanten der afrikanischen Kirche, Cyprian, anknüpfen zu können.

Quintus Septimius Florens Tertullianus war in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts als Heide zu Karthago geboren. Dieses Karthago, welch eine ganz andre Geschichte hat es, als Alexandrien! Wir wollen nicht auf den Mythus seiner Gründung zurückgehen; aber erinnern müssen wir an die mächtige That- und Willenskraft, die dieser Staat schon in den frühesten Zeiten entwickelt, an die eiserne Festigkeit, die er der zur Weltherrschaft aufstrebenden Macht Roms in einem mehr als hundertjährigen Kampf (264—146 vor Chr.) entgegengesetzt hat — ein Kampf, worin das alte Karthago

erlag; aber die Zähigkeit des Charakters und den männlichen Trotz haben sich die punischen Naturen bewahrt, und zu ihnen gehörte auch Tertullian. Er war nicht ohne gelehrte Bildung; aber diese Bildung nahm bei ihm nicht jene spekulative Richtung der Alexandriner: sie war die praktische Richtung des Sachwalters und Redners, denn dieses Amt hatte Tertullian schon als Heide geübt. Erst in seinem männlichen Alter trat er zum Christentum über; er hatte das Leben des Heidentums in sich durchgelebt und kannte es aus Erfahrung. Auch auf ihn scheint das standhafte Bekenntnis der Märtyrer bestimmend gewirkt zu haben. Auch er brachte es übrigens, so wenig als Origenes, zu einem höhern Kirchenamte. Er wurde, wie jener, Presbyter, wahrscheinlich zu Karthago selbst. Von seinem äußern Leben und Wirken ist uns wenig aufbehalten; desto reicheres Zeugnis geben seine zahlreichen Schriften von seinem innern Leben. Ein nicht unbedeutendes Ereignis, das jedoch mehr sein inneres als sein äußeres Leben berührt, ist sein Übertritt zum Montanismus, von dem wir früher gehandelt haben. Immerhin brachte dieser Übertritt keine totale Veränderung in ihm hervor; vielmehr fand er in dieser Verbindung mit den Montanisten das, was seinem strengen, fast möchte man sagen düstern Geiste entsprach. Wir finden bei Tertullian nicht die Beweglichkeit des Gedankens, nicht den idealen Aufschwung, wie bei den Alexandrinern; aber eine Tüchtigkeit der Gesinnung, einen Ernst, einen Tiefsinn, der bei allem Stoßenden und Eckigen, das seine Denkweise mit sich führt, uns in Erstaunen setzt. Tertullian ist ein erklärter Gegner der Schulphilosophie, der er das Recht abspricht, in theologischen Dingen mitzureden; „denn was hat", fragt er, „die Akademie mit der Kirche, was hat Christus mit Plato, was Jerusalem mit Athen zu thun?" Er nennt die griechischen Philosophen die Erzväter aller Ketzereien. Und doch war er selbst nicht der schlechteste Philosoph, und ein Selbstdenker wie wenige. Es ging ihm wie vielen, die gegen den Vernunftgebrauch in der Religion deklamieren und immer nur auf das Positive dringen, die sich aber gleichwohl genötigt sehen, dieses Positive selbst wieder durch Vernunftgründe zu stützen, weil es auch ihnen unmöglich ist, es nur als ein Äußerliches hinzunehmen, sondern weil es sie drängt, auch die geoffenbarte Wahrheit bis auf ihren innersten Lebensgrund zu verfolgen und sich verständige Rechenschaft darüber zu geben.

Sehen wir daher Tertullian auch nicht auf den gebahnten Wegen der Philosophie wandeln, so sehen wir ihn dafür durch das Dickicht, wir möchten fast sagen durch den Urwald eines naturwüchsigen Denkens

sich seinen eignen Weg bahnen, sich seine eigne Sprache, seine eigne Logik schaffen. Da ihm das Wesen der Dinge, wie er sich schön ausdrückt, nicht auf der Oberfläche, sondern im Marke liegt, so bohrt er auch auf dieses Mark durch die härtesten Rinden hindurch, wobei er allerdings manches zartere Gewebe zerreißt, das für ihn keine Bedeutung hat. Eleganz des Stils und des Ausdrucks ist seine Sache nicht; er liebt die Schroffheiten des Ausdrucks, wie die Paradoxien des Gedankens, hinter die sich oft eine bittere Ironie versteckt. So wenn er sagt, gerade das Absurde sei das Glaubwürdige, und er glaube ein Dogma gerade weil es absurd sei, so wollte er damit doch vor allem die Flachheit derer züchtigen, die das am liebsten für wahr halten, was sich leicht begreift und obenauf schwimmt, und die ein tieferes Nachgraben scheuen. Dem seichten, alles glatt und eben machenden Rationalismus hat Tertullian einen über alle Vernunftbedenken sich hinwegsetzenden Glaubenstrotz entgegengesetzt, etwa in der Weise, wie es später auch wieder Luther im Kampfe gegen die Sophisten seiner Zeit gethan hat, und wie früher schon Paulus, wenn er von einer Thorheit des Christentums redete, die ihm höher stehe, als die Weisheit der Weisen dieser Welt. Tertullian war, um mich eines modernen Ausdrucks zu bedienen, entschiedner Supranaturalist. Das Christentum war ihm ein von oben Gegebenes, göttlich Geoffenbartes. „Die Christen", sagt er, „werden nicht geboren, sie müssen es werden." Nichtsdestoweniger suchte auch Tertullian einen innern Vermittelungsgrund für das Christentum, einen Anschlußpunkt für dasselbe in der menschlichen Seele. Ist auch der natürliche Mensch noch kein Christ, sondern erst nachdem er wiedergeboren worden, so ist doch die menschliche Seele von Natur eine Christin, sie ist auf das Christentum angelegt und angewiesen; und wenn die Alexandriner davon reden, daß der göttliche Logos, noch ehe er in Christo Mensch geworden, in der Menschheit keimartig wirksam gewesen, so drückt Tertullian sich zwar anders aus, aber im wesentlichen meint er dasselbe, wenn er sagt, Gott bezeuge sich in jeder menschlichen Seele. Wie diese auch immer entartet, von Leidenschaften umnachtet und gleichsam in einen wilden Rausch versunken sei, so erwache sie doch immer wieder aus diesem Rausche, und schon die üblichen Redensarten und Beteurungen: bei Gott! so wahr Gott lebt! so Gott will! sind ihm ein Beweis hierfür. Zum vollen Bewußtsein des Göttlichen kommt aber die Seele erst durch Christum, und nur die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen, die auf dem von den Aposteln gelegten Grunde ruht und ihre Überlieferung

rein bewahrt, ist im Besitz der Wahrheit. Was außer dieser Kirche ist, das hat keinen Teil an den Gnadengütern des Evangeliums. Darum führt Tertullian eine so scharfe Sprache gegen die Ketzer, die von der Kirche sich absondern; er vergleicht sie dem Schlangen- und Otterngezüchte, das in trüben Sümpfen sein unheimliches Wesen treibt; die Christen dagegen vergleicht er den Fischen, die im frischen Wasser sich wohl befinden, oder den Bewohnern der Arche, die geborgen sind vor den Gewässern der Flut, welche die Gottlosen verschlingen. Er schneidet den Ketzern von vornherein alles Recht ab, über Glaubenssachen mit den Rechtgläubigen sich auseinanderzusetzen (praescriptio). Selbst wenn sie aus der Bibel disputieren wollen, so steht ihnen dies Recht nicht zu; denn nur die Kirche ist im Besitz apostolischer Überlieferung und somit der rechten Auslegung. Wer nicht die gläubigen Voraussetzungen teilt, so können wir diesen Gedanken umschreiben, mit dem ist keine Verständigung möglich — dem sind wir auch keine Rechenschaft schuldig. Man könnte freilich sagen, Tertullian habe sich selbst durch seinen Anschluß an den Montanismus von der Kirche getrennt. Allein wir dürfen nicht vergessen, daß der Montanismus rücksichtlich der Lehre mit der allgemeinen Kirche auf demselben Boden stand; auch stammt das eben Gesagte wahrscheinlich aus der Zeit vor seinem Übertritte zu dieser Partei.

Treten wir nun den Glaubensansichten Tertullians näher, so wird uns auffallen, wie verschieden seine Grundanschauung der göttlichen Dinge von der der Alexandriner und namentlich des Origenes ist. Wenn Origenes nicht geistig genug von Gott und seinen Eigenschaften reden kann, so daß ihm jeder menschlich beschränkte Ausdruck der stillschweigenden Verbesserung bedarf, so nimmt Tertullian keinen Anstand, Gott sogar einen Körper zuzuschreiben. Das meint er freilich nicht so gröblich, als es lautet. Ihm heißt, wie den stoischen Philosophen, Körper alles, was den Dingen ihr Wesen gibt; ohne Körper ist das Leben halt- und gestaltlos, verschwimmt es im leeren Gedankenraum, und so kann ja auch die Gottesidee so verfeinert und verflüchtigt werden, daß nichts als ein Unendliches, Unfaßbares zurückbleibt. Die Beispiele sind ja nicht so selten, daß der Idealismus zum Atheismus, die Verfeinerung der Gottesidee zur gänzlichen Leugnung eines wesenhaften Gottes geführt hat. Darum will Tertullian einen leibhaftigen, einen persönlich lebendigen — aber allerdings auch einen menschlichen Gott, der ein Auge hat, den Menschen zu bewachen, eine Hand, ihn zu schützen, einen Mund, ihn zu belehren, ein Ohr, das

auf seine Gebete hört, ein Herz, das ihn zu lieben vermag. Er glaubt Gott damit nicht zu beschränken, daß er ihn vermenschlicht; sondern der Gottesgedanke hat ihm dadurch erst Wirklichkeit. Und so wenig Tertullian mit einem körperlosen Gott sich befreunden kann, ebensowenig will er von einer Menschenseele wissen, die ohne Körper oder doch wenigstens ohne eine dem Körper ähnliche Gestalt zu existieren vermöchte. Wenn daher Origenes die Seelen vorher existieren läßt, ehe sie in das Gehäuse des menschlichen Leibes eingehen, so nimmt Tertullian einfach eine Fortpflanzung der Seele mit dem Leibe an, worauf sich zugleich die Lehre der Erbsünde gründet, deren Namen wir bei ihm zuerst finden. Seele und Leib sind nach ihm zusammengebunden wie Geschwister. Eins läßt sich ohne das andre nicht denken. Was dem einen Liebes oder Leides geschieht, das geschieht auch dem andern. So ist ihm auch das Christentum nicht bloße Geistesreligion, sondern eine menschliche Religion für Leib und Seele. So empfämgt ja der Leib zunächst die Taufe, und doch geht ihr Segen auf die Seele über; so genießt der Leib die heiligen Pfänder der Liebe Christi im Abendmahl, und doch wird durch dieses leibliche Essen und Trinken die Seele gespeist und getränkt zum ewigen Leben. Darum ist auch die Auferstehung des Leibes dem Tertullian so wichtig, und bei ihm bildet sie nicht eine nur untergeordnete Lehrvorstellung, die dem Christentum unbeschadet auch wegfallen könnte, sondern ist gerade ein wesentliches Moment seiner ganzen Lehre; denn wie der Leib der Märtyrer sich hat peinigen lassen für Christus: so soll auch der Leib erquickt werden in jenem Leben, und ebenso was der Leib gesündigt hat, das soll auch der Leib wieder büßen. Auch die Idee von einem tausendjährigen Reich Christi auf Erden hatte für den Montanisten Tertullian nichts Anstößiges, und in dem Herabblicken aus der Seligkeit dieses Reiches auf die Qualen der Verdammten sieht er reichen Ersatz für die von den Christen gemiedenen heidnischen Schauspiele. Mit einem Wort, für Tertullians Denken mußte alles eine plastische Gestalt gewinnen, was er in dasselbe aufnehmen sollte, mußte, um mich so auszudrücken, Hand und Fuß haben; die abstrakte Idee genügte ihm nicht, er liebte das Konkrete, das Faßbare und Kompakte, ja wohl auch das Massive. Hören wir über ihn das Urteil eines Mannes, der das Verdienst hat, diesen großen Kirchenlehrer unsrer Zeit auf würdige Weise vorgeführt zu haben. „Tertullian", sagt der treffliche Neander in seiner Monographie, „hatte Scharf- und Tiefsinn, dialektische Gewandtheit, aber keine theologische Klarheit, Ruhe und

Ordnung; einen tiefen, fruchtbaren, aber nicht harmonisch gebildeten Geist; es fehlte ihm die Zucht der besonnenen Selbstbeherrschung.... Gefühl und Anschauungsvermögen herrschten bei ihm über das Begriffsvermögen vor. Ein von dem Christentum erfülltes inneres Leben war hier der Verstandesentwickelung vorgeeilt. Tertullian hatte mehr und etwas Höheres im innern Leben, im Gefühl, in der Anschauung, als er im Begriff zu entwickeln im stande war. Eine neue innere Welt war ihm durch das Christentum eröffnet: Gefühle und Ideen drängten sich in seiner lebendigen und feurigen Seele, und es fehlten ihm die angemessenen Worte sie auszudrücken. Der neue überschwengliche Geist mußte sich erst seine Sprache bilden." Ein andrer Kirchenhistoriker unsrer Zeit (Hase) nennt Tertullian „einen strengen, düstern, feurigen Charakter, der dem Christentum aus punischem Latein eine Litteratur errang, in welcher geistreiche Rhetorik, genialer sowie gesuchter Witz, derb sinnliches Anfassen des Idealen, tiefes Gefühl und juridische Verstandesansicht mit einander kämpfen."

Wir kennen Tertullian jedoch nur halb, wenn wir bloß seine Glaubensansichten kennen; auch seine sittlichen Grundsätze sind von großer Wichtigkeit, sie hangen großenteils mit dem schon früher von uns betrachteten Montanismus zusammen. Wir haben dort gesehen, wie die Montanisten zu den strengen Christen gehörten, und so ist auch die Sittenlehre Tertullians eine durchaus rigoristische, der freiern hellenischen Lebensansicht gänzlich entgegengesetzte. Wenn das Leben der Griechen sich in der Kunst bewegte, und wenn das Schöne nicht nur mit dem Wahren und Guten stets verbunden erscheinen mußte, sondern oft sogar voranstand, so war bei Tertullian oft das Umgekehrte der Fall. Ja er nimmt sogar mit den Montanisten eine feindselige Stellung gegen die Kunst ein. Schon sein eigner Stil ist nichts weniger als elegant; er ist rauh, herbe, oft schwülstig und dunkel. Alles Geschmückte, Gezierte ist ihm zuwider. So tadelt er es an den Heiden als Unsinn, bei Festen und Gastmählern sich zu bekränzen, weil ja die Blumen zum Riechen geschaffen seien und nicht um in den Haaren zu prangen; so verbietet er den Frauen allen Putz und verlangt eine durchaus einfache Kleidung, für Jungfrauen den Schleier. Daß auch in der Poesie eine Wahrheit liege, davon schien er bei seinem Realismus keine Ahnung zu haben. Ganz besonders verurteilte er das Schauspiel wegen der Aufregung der Leidenschaften, die es mit sich führt, und wegen seines Zusammenhanges mit der heidnischen Götterfabel. Darum nannte er sogar das Theater ein Haus des

Teufels. Auch über andre Vergnügungen und Ergötzlichkeiten des Lebens urteilte er streng; der Christ soll sich an nichts ergötzen als an Gott und seinem Worte. Wir werden diese Strenge begreifen, wenn wir an die Sitten der alten Welt denken, die durch und durch vom Heidentum infiziert waren. Wie sollte da ein Christ, ohne Verletzung seines Gewissens, an diesen heidnischen Dingen teilnehmen oder gar Gefallen daran finden können? Nun aber kam die montanistische Moral häufig ins Gedränge mit dem, was das öffentliche Leben, was der Staat forderte. Wenn z. B. bei einem Triumphzuge eines römischen Imperators befohlen wurde, die Häuser zu bekränzen und zu illuminieren, so folgten manche Christen willig diesem Befehl; aber die strengern, zu denen Tertullian gehörte, weigerten sich auch dessen, und gaben dadurch eher Veranlassung zu den Verfolgungen. Ebenso verwarf Tertullian den Kriegsdienst, weil er ihn für unchristlich hielt und weil mit ihm auch heidnische Zeremonien verbunden waren, denen sich ein Christ nicht unterziehen sollte. Der Christ, so argumentierte er, hat nur einen Herrn, dessen Dienstmann er ist. Dem soll er gehorchen und keine andern Waffen führen, als die sein Herr und Meister geführt hat; zu keiner andern Fahne schwören, als zu der seinigen. Mit Recht kann man in dieser und andrer Beziehung die Gesinnung Tertullians mit der vergleichen, welche später die Wiedertäufer und die Quäker vertreten haben. Besonders streng waren endlich auch Tertullians Ansichten von der Ehe. Er ging von dem Begriff der Heiligkeit und Unauflöslichkeit derselben aus. Deshalb verwarf er, sich streng an das Gebot des Herrn haltend, jede Scheidung derselben. Aber auch selbst der Tod scheidet nicht nach seiner Ansicht. Die Verbindung dauert auch nach dem Tode als eine eheliche Verbindung fort, daher verwarf Tertullian (und mit ihm die Montanisten) die zweite Ehe. Aber so hoch auch Tertullian die Ehe stellte, noch höher stand ihm das freiwillig erwählte ehelose Leben, das Zölibat, und obgleich in unsrer Periode die Kirche noch weit davon entfernt war, die Ehelosigkeit von ihren Priestern oder Bischöfen zu verlangen (Tertullian selbst war verehelicht), so trugen doch diese überspannten Ansichten von der besondern Heiligkeit des ehelosen Standes dazu bei, dem spätern Zölibatsgesetze Eingang in die katholische Kirche zu verschaffen.

Fünfzehnte Vorlesung.

Die nordafrikanische Kirche. — Cyprian. — Die novatianischen Händel. — Streit mit Stephanus über die Ketzerstrafe. — Märtyrertod Cyprians. — Seine Ansichten über Kirche und Kirchenzucht.

Origenes und Tertullian sind uns als die Vertreter zweier Geistesrichtungen vorgeführt worden, wovon wir die eine, welche vorwiegend der alexandrinischen Kirche des Morgenlandes angehörte, die idealistische, die andre, die in dem nordafrikanischen Boden Wurzel faßte, die realistische genannt haben. Solche Benennungen sind immer nur Notbehelfe, und wir müssen uns wohl hüten, das in mannigfaltigen Abstufungen und Schattierungen sich kundgebende Leben der Geschichte in diesen Kategorien beschlossen zu sehen. Aber einmal diese Benennungen zugelassen, so ist schwer zu sagen, welcher von beiden Auffassungsweisen unbedingt der Vorzug gebührt, ob der idealistischen oder der realistischen. Je nach der eignen Stimmung unsres Wesens und der vorwiegenden Richtung, die unser religiöses Denken genommen hat, werden wir geneigt sein, der einen oder andern unsern Beifall zu schenken. Für die Kirche, in der von Anfang an beide Auffassungsweisen nebeneinander Platz griffen, gab es darum kaum eine höhere Aufgabe als die ihres gegenseitigen Ausgleichs. Denn eine jede hat ihr Gutes und Wahres, das Anerkennung verdient, jede auch wieder ihre Mängel und Einseitigkeiten, die wir uns zur Warnung dienen lassen müssen. In Origenes mußten wir das schöne Streben ehren, eine Vermittelung zu suchen zwischen dem Christentum und der hellenisch-platonischen Philosophie, welche gewiß der edelste Ausdruck des philosophierenden Geistes im Altertum war; während uns in Tertullian nicht weniger der großartige Versuch freuen mußte, mit Hintansetzung aller fremdartigen Philosophie sich des christlichen Lebensprinzips un-

mittelbar zu bemächtigen und sich mit Hilfe der ihm zunächstliegenden römisch-punischen Sprache eine eigne christliche Terminologie zu schaffen. An beiden Orten begegnet uns ein Ringen des seinen Ausdruck suchenden christlichen Geistes mit der Sprache und den Denkformen, wie sie die Zeit darbot; an beiden Orten das Zugeständnis eines überschwenglichen Inhaltes, für den eben die angemessene Form noch nicht gefunden war. Wo nun bei diesem Ringen und Suchen die eine Richtung sich bei ihrem Aufschwung in dem lichten Äther des Idealen zu verlieren drohte, da lief die andre bei ihrem Graben nach der Tiefe Gefahr, in den dunkeln Gängen sich zu verirren, oder gar von ihrem eignen Bau verschüttet zu werden, wenn das Grubenlicht, dem sie traute, ihr ausging. Wo die eine mit einer willkürlichen Exegese von dem Buchstaben sich lossagte, da klammerte sich die andre nicht weniger willkürlich so fest an denselben, daß der Geist darüber zu erstarren und die evangelische Freiheit in die Schroffheit des Gesetzes umzuschlagen drohte. Wo die eine dem Gnostizismus sich annäherte, ohne jedoch sich von ihm bis zum Äußersten fortreißen zu lassen, da ging die andre mit dem schwärmerischen Montanismus ein bedenkliches Bündnis ein. Und doch müssen wir sagen: beide Richtungen haben, bei all ihren Fehlern, etwas Gewaltiges und Imposantes, und bildeten eine jede in ihrer Weise den besten Damm gegen die Übergriffe des Häretischen, indem sie das, was Gutes und Brauchbares an jenen häretischen Erscheinungen war, in das kirchliche Bewußtsein verarbeiteten, so gut es ihnen gelang.

Nicht nur aber in der Stellung zu ihrer Zeit mußten uns Origenes und Tertullian als die Träger von zwei gleichberechtigten Richtungen erscheinen, sondern, wie ich schon das letzte Mal andeutete, sie reichen gewissermaßen auch noch in unsre Zeit herein. Auch die Gegenwart ist ja noch immer im Ringen und Kämpfen begriffen nach dem rechten Ausdruck dessen, was christlich heißen und was als christlich im Leben gelten soll. Noch jetzt sagen die einen: Fasset das Christentum nur einmal geistig auf, entkleidet es der allzu menschlichen Hülle, lasset ab von der strengen buchstäblichen Fassung eurer Dogmen, so wollen wir gern uns anschließen an diese humanisierte und vergeistigte Religion, wie sie unserm modernen Bewußtsein sich empfiehlt. Dagegen legen die andern ihren Protest ein, indem sie daran erinnern, wie bei diesem Vergeistigungsprozesse die eigentliche Kraft des Christentums, die gerade in seinen Geheimnissen und Wundern liege, verloren gehe. Nur in der unbedingten Rückkehr zum positiven Wortlaute der

Bibel und der kirchlichen Bekenntnisse, in der heilsamen Beschränkung der subjektiven Vernunft, in der rücksichtslosen Zucht des Geistes auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft, verbunden mit der äußersten Sittenstrenge auch in den sozialen und persönlichen Verhältnissen, sehen sie das Mittel, dem Christentum wieder aufzuhelfen mitten in einer verweichlichten und geistig-verwöhnten Zeit.

An redlichem Willen und Streben gebricht es weder den einen, noch den andern (ich rede von den Bessern unter ihnen, denen es Ernst ist mit ihrer Überzeugung), aber von Einseitigkeiten sind die einen so wenig frei als die andern. Eine totale Vereinigung und Verschmelzung der beiden Standpunkte wird so bald nicht möglich sein. Je nach der geistigen Eigentümlichkeit, die ein Mensch nicht sich selbst gibt, sondern die er von Gott empfangen hat, wird der eine mehr dieser, der andre mehr jener Richtung sich zuneigen. Es ist schon viel gewonnen, wenn nur jeder der andern Ansicht die Gerechtigkeit widerfahren läßt, daß er in ihr ein Bruchstück der Wahrheit erkennt und achtet, und daß er strebt, das ihm noch Mangelnde aus dem Guten und Richtigen zu ergänzen, das er an der entgegengesetzten Ansicht wahrnimmt. Für den Idealisten ist es gut und heilsam, vor hochmütigem Gedankenschwindel bewahrt zu werden durch die beständige Hinweisung auf die Macht der Thatsachen und der Wirklichkeit, die sich nicht so leicht durch den Zauberspruch einer philosophischen Formel beseitigen lassen; während es den positiven Geistern auch wieder wohlthut, von Zeit zu Zeit eine geistige Anregung zu empfangen, die aus der trägen Sicherheit ihres Besitzstandes sie aufrüttelt und ihnen die Arbeit eines prüfenden Denkens zumutet, das sie gegen Verdumpfung und Erstarrung des Geistes schützt. Nicht in diesem, nicht in jenem Systeme, wohl aber im Christentum, das über den Systemen steht, liegt die ganze, die volle Wahrheit. Das Christentum ist weder haltloser Idealismus, noch geistleerer, bloß am sogenannten Positiven sich haltender Realismus. Es ist Geist und Leben. Geistiges und Leibliches, Sinn und Wort und That durchdringt sich in ihm zu lebendiger Einheit einer allseitigen Gottesoffenbarung. Je mehr wir aus seinen Lebensquellen, zu denen wir immer wieder zurückkehren, die ganze Wahrheit zu schöpfen und an seiner ewigen Norm die Einseitigkeiten unsres Wesens auszugleichen bemüht sind, desto leichter werden wir zum Ziel gelangen. Der Geist allein thut's nicht, wenn nicht das Geistige sich auch in That und Wahrheit bewährt und bekundet. Der Buchstabe thut's ebensowenig, wenn er

nicht immer wieder aufs neue vom Geiste belebt wird. Selbst das, was wir das Wirkliche nennen, ist nur dann ein Wirkliches und ein Wahres, wenn es in den Geist aufgenommen, in das Wesen des Geistes verwandelt und verklärt und aus ihm wiedergeboren ist. Es gibt nicht nur ein Schein- und Traumleben des Idealismus, dem es an aller Realität gebricht, es gibt auch ein Scheinleben des Realismus, der sich einbildet, die Wahrheit zu besitzen, wo er nur ein totes Erbe festhält, wo er die bloße Form schon für die Sache und den Leichnam für den lebendigen Leib nimmt, und dieses Scheinleben ist oft noch gefährlicher und trügerischer als jenes. Davon ist eben die Kirche Christi und ihre Geschichte ein sprechendes Zeugnis.

Auch unser heutiges Thema soll uns zeigen, wie notwendig es ist, daß die Kirche sich fort und fort erbaue auf dem einen festen Grund, der für alle Zeiten gelegt ist, wenn sie nicht haltlos in der Luft schweben soll; wie sie aber auch immer wieder sich erneuern muß im Geiste, wenn sie nicht trotz ihrer festen positiven Grundlage im Sumpf der Gewohnheit versinken oder zur leblosen Ruine erstarren soll.

Wir dürfen den Boden der nordafrikanischen Kirche, den wir mit Tertullian betreten haben, noch nicht verlassen, wenden uns aber jetzt einer andern Lebensäußerung der Kirche zu als der der Lehrbestimmungen, nämlich dem Gebiete der Kirchenverfassung und Kirchenzucht. Auf diesem Gebiete tritt uns nämlich ebenfalls eine große Persönlichkeit entgegen, die sich unmittelbar an Tertullian (der ums Jahr 220 starb) anreiht und in manchen Stücken in seine Fußstapfen tritt: es ist dies der Afrikaner Cyprian. Wir sehen ihn in eine kampfreiche Zeit hineingestellt. Abgesehen von den Verfolgungen, von denen die Kirche seiner Zeit bedrängt wurde und von denen wir früher schon gesprochen haben, sehen wir in der nordafrikanischen Kirche selbst einen Kampf der kirchlichen Gegensätze sich entwickeln, der für uns ein nicht geringeres Interesse darbietet, als die Glaubenskämpfe. Es ist einerseits der Kampf des demokratischen Prinzips gegen das sich in den Bischöfen konzentrierende aristokratische Kirchenregiment, anderseits der Kampf des volkstümlichen (nationalen) Kirchenbewußtseins gegen die Übergriffe Roms, was uns hier entgegentritt. Nach beiden Seiten hin hatte Cyprian Stellung zu nehmen. Gegen den von unten her sich aufringenden Demokratismus hat er das Ansehen der bischöflichen Würde ebenso aufrechtzuhalten gesucht, als er nach oben hin die Selbständigkeit seines eignen Episkopats gegen die Ansprüche Roms auf die Suprematie der Kirche zu ver-

teidigen suchte. Mit andern Worten: es ist die kirchliche **Aristokratie**, welche Cyprian sowohl gegen demokratische als monarchische Bestrebungen zu vertreten berufen schien. Machen wir erst mit seiner Person Bekanntschaft.

Thascius Cäcilius Cyprianus, wahrscheinlich in Karthago selbst geboren zu Anfang des dritten Jahrhunderts, stammte aus einer angesehenen Familie und erhielt eine gute wissenschaftliche Bildung. Seine väterliche Religion war die heidnische; aber durch einen christlichen Presbyter **Cäcilius** wurde er zuerst für das Christentum gewonnen, und im Jahr 246 ließ er sich taufen. Tief ergreifend ist die Schilderung, welche er uns von den Wirkungen der Taufe macht, wie er sie an sich selber erfuhr. „Ich schmachtete", sagt er, „zuvor in Finsternis und in tiefer Nacht und trieb mich auf dem wogenden Weltmeer schwankend und unschlüssig auf Irrwegen umher, unsicher über mein Lebensziel, fern von Wahrheit und Licht; ... aber nachdem ich das heilbringende Bad zum neuen Leben erhalten, da war es mir, als ob alle Befleckung des frühern Lebens abgewaschen wäre, da strömte von obenher heitres und reines Licht in die versöhnte Brust: und als ich vom Himmel her den Geist geschöpft und durch die Wiedergeburt zu einem neuen Menschen umgeschaffen war, da gewann wundersam der schwankende Geist Kraft, da öffnete sich das Verschlossene, da lichtete sich das Dunkel; was vordem schwierig schien, wurde leicht; was mir unmöglich dünkte, ausführbar. Nun erkannte ich, daß, was vorher im Fleische geboren und im Dienst der Sünde lebte, irdisch gewesen, daß aber, was nunmehr der göttliche Geist belebte, auch ein göttliches Dasein beginne." Schon vor der Taufe, im Zustande des Katechumenen, hatte sich Cyprian vielfach mit der heiligen Schrift beschäftigt. Diese heilsame Beschäftigung setzte er nun mit allem Ernste fort und verband damit das Studium der Kirchenlehrer, besonders des Tertullian, der für ihn eine Autorität wurde, nicht nur im theoretischen, sondern auch im praktischen Christentum. Wie er, so nahm es auch Cyprian streng mit sich selbst. Den größten Teil seiner Güter schenkte er den Armen und legte sich harte Bußübungen auf. Schon zwei Jahre nach seiner Taufe sehen wir ihn zum Bischof von Karthago erwählt, nachdem er kurz zuvor die Weihe zum Presbyter erlangt hatte. Die Wahl geschah durch das Volk. Cyprian glaubte sich des hohen Amtes unwürdig und lehnte die Wahl ab. Allein das Volk, auf seinem Sinn beharrend, umzingelte das Haus und bestürmte ihn so lange mit seinen Bitten, bis er nachgab. Aber mit seiner

Erhebung auf den bischöflichen Stuhl begann für den in seiner Größe sich fühlenden Mann alsbald eine Reihe von Mißhelligkeiten, denen nur ein Charakter wie der seinige die Spitze zu bieten im stande war.

Ein Teil der Presbyter, und namentlich der älteren, die sich durch die Erhebung eines jüngern Mannes auf den Bischofsstuhl zurückgesetzt sahen, zeigte sich mit dem ganzen Vorgang unzufrieden; es bedurfte eines hohen Maßes von Klugheit des Benehmens, um diese Gegner, wenigstens auf eine Zeitlang, zu gewinnen, und eines entschiedenen Auftretens, um ihnen zu imponieren. Was Cyprian mit gutem Gewissen ihnen einräumen konnte, das räumte er ihnen ein. Er zog sie in allen Dingen zu Rate, und nahm nichts vor ohne ihre Zustimmung. Gleichwohl hatte er wieder zu bestimmt ausgeprägte Begriffe von der eminenten Würde eines Bischofs, als daß er dieselbe nicht da geltend gemacht hätte, wo er das Recht und die Pflicht dazu zu haben glaubte. Cyprian war eine durchaus energische Natur: ein Kirchenfürst im vollen Sinn des Wortes. Als solcher übte er auch eine strenge Kirchenzucht. Der Sittenverfall in Karthago forderte ihn doppelt zu dieser Strenge auf. Er hatte in dieser in Üppigkeit und Zuchtlosigkeit versunkenen Stadt eine ähnliche Stellung zu behaupten, wie 1200 Jahre nach ihm Calvin zu Genf. Die äußere Ruhe, welche die Christen längere Zeit genossen, war ein günstiger Boden für das aufschießende Unkraut gewesen. Ein dreißigjähriger Friede hatte die Gemüter in Sicherheit gewiegt und auch das sittliche Leben der Bessern erschlafft; nicht nur die Laien, auch die Geistlichen, selbst Bischöfe hatten sich in zeitliche und weltliche Sorgen eingelassen; bei Frauen und Jungfrauen war die christliche Zucht gewichen, bei einigen sogar aufs tiefste gesunken. Cyprian glaubte mit einer strengen Zensur durchgreifen zu sollen. Er untersagte, ganz im Geiste seines Lehrers Tertullian, den Frauen alle Kleiderpracht, durch die sie nur das Werk des Schöpfers verunstalteten; er eiferte gegen die Schauspiele, und wollte nicht einmal einem frühern Schauspieler, der Christ geworden war und seinen vorigen Beruf aufgab, gestatten, jungen Leuten Unterricht in der Deklamation und Mimik zu geben. Lieber wollte er, daß der Mann dem Almosen der Kirche anheimfalle, als daß er auf diese Weise sein Brot verdiene. Mitten in diese zensorinische Strenge kam nun aber die Verfolgung unter Decius. Wir wissen, wie es in dieser Verfolgung besonders auf die Bischöfe abgesehen war; wissen auch schon, daß eben in dieser Verfolgung Cyprian die Flucht ergriff. Einem andern hätte man dies vielleicht verziehen, und vom allgemein

christlichen Standpunkte aus ließ sich sein Verfahren durchaus rechtfertigen. So war ja auch Clemens von Alexandrien, so waren andre geflohen. Aber den strengen Cyprian beurteilte man auch wieder streng; selbst eine göttliche Vision, in welcher ihm diese Flucht geboten worden und auf die sich Cyprian berief, schützte ihn nicht vor dem Vorwurfe der Feigheit. Er mochte nun immerhin, um den übeln Eindruck möglichst auszulöschen, aus der Ferne als ein treuer Hirte für die zurückgelassene Herde sorgen und schriftliche Ermunterungen zur Geduld erlassen; er mochte sich in aller Treue der Armen annehmen und die um des Bekenntnisses willen Gefangenen der Sorgfalt christlicher Brüder empfehlen (er selbst legte eine milde Gabe bei): seine Stellung blieb eine schwierige, und was sie doppelt schwierig machte, das war das Verhalten der Kirche gegen die während der Verfolgung Abgefallenen.

Wir haben früher erwähnt, daß es deren in der decischen Verfolgung viele gab und von verschiedenen Stufen (Opfernde, Weihrauchstreuende und solche, die sich durch erkaufte schriftliche Zeugnisse der heidnischen Obrigkeiten oder Eintragung in die Listen der Gehorsamen gegen die Verfolgung schützten).*) Solche Gefallene wurden als unwürdige Glieder von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, und nur unter schweren Bedingungen wurde ihnen der Wiedereintritt gestattet. Allein die Strenge gegen sie mußte offenbar nachlassen, wenn gerade die standhaftesten Bekenner, die bei der Gemeinde in hohem Ansehen standen, ein gutes Wort für diese gefallenen Brüder einlegten. Sie, die Kerker und Bande und Folter ausgestanden, hätten ja am ehesten auf Bestrafung und Beschämung der Gefallenen dringen können. Wenn sie nun aber selbst mit dem Beispiel der Milde vorangingen, wenn sie, die Starken, ein Wort der Fürbitte einlegten für die schwachen Brüder, wer durfte ihnen widerstehen? — Einer widerstand ihnen, und das war gerade Cyprian. Obgleich er sich der Verfolgung durch die Flucht entzogen hatte, so glaubte er sich dadurch nicht gehindert, die Strenge der Kirchengesetze auf die Gefallenen anzuwenden; denn zu fliehen war erlaubt, nicht aber den Glauben zu verleugnen. Gleichwohl mußte es einen übeln Eindruck machen, wenn der flüchtig gewordene Bischof über die gefallenen Brüder strenger urteilte, als die Männer, die im Feuer gestanden und ihr Leben einzusetzen jeden Augenblick bereit waren; und mag es immerhin unter diesen auch

*) Sacrificati, Thurificati, Libellatici, Acta facientes.

solche gegeben haben, die auf den bewiesenen Mut sich etwas zu gute thaten und darauf übertriebene Ansprüche gründeten: man wird es begreifen, daß ihre Fürsprache bei der Menge besser aufgenommen wurde, als das strenge Gebot des Bischofs. — Das aber wird man nicht weniger begreifen, daß dadurch die Kirchenzucht aufs tiefste erschüttert wurde. Die Bekenner, die zwar persönlichen Mut und Todesverachtung bewiesen hatten, gehörten eben keineswegs immer zu den Erleuchtetsten und Tugendhaftesten in der Gemeinde; es gab auch rohere Naturen unter ihnen, die physische Schmerzen gering achteten, während sie es in sittlichen Dingen nicht so genau nahmen; und wie gefährlich war es dann für die Kirche, wenn solche Leute in den einmal ausgestandnen Leiden einen Freibrief erblickten, teils für sich selbst, teils für andre. Und das geschah wirklich. Der Mißbrauch ging so weit, daß die sogenannten Bekenner (confessores) nicht nur einzelne Gefallene zur Wiederaufnahme empfahlen, sondern ihnen für sich und ihre Hausgenossen Ablaßscheine ausstellten und dadurch die Handhabung der Ordnung unmöglich machten. Diesem unordentlichen Wesen konnte Cyprian nicht gleichgültig zusehen. Er richtete sich zunächst in Briefen an die Bekenner selbst und machte sie auf das Ungeziemende ihres Betragens aufmerksam. Er ließ ihrem in der Verfolgung bewiesenen Mute alle Gerechtigkeit widerfahren, rügte aber die Unordnungen, die sie durch ihre willkürlichen Ablässe beförderten. Nach und nach ließ er sich freilich zu mildern Grundsätzen hinsichtlich der in der Verfolgung Gefallenen bewegen, und erließ darüber einige mit der frühern Strenge allerdings nicht zusammenstimmende Verordnungen. Das aber machte seine Stellung zur Opposition um nichts besser. Im Gegenteil. Wie früher seine Strenge, so gereichte ihm nun wieder seine Milde zum Vorwurf bei denen, die ihm einmal übelwollten. Man sieht, es ist durchaus nicht das Prinzip an sich, weder der Strenge noch der Milde, was hier in Betracht kam: es ist die Person des Bischofs, es ist seine hervorragende Stellung, die von der Mehrzahl der demokratisch gesinnten Geistlichen nun einmal nicht ertragen wurde; und man weiß ja nur zu gut, wie der Parteihaß an einer unbeliebten Persönlichkeit immer wieder etwas auszusetzen hat, auch wenn sie ihre persönlichen Ansichten und Grundsätze, was wir bei Cyprian nicht behaupten wollen, geändert hätte. Genug, die gegnerische Faktion trieb es bis zum offnen Bruche mit ihrem rechtmäßigen Bischof. An ihrer Spitze stand ein gewandter Agitator, der Presbyter Novatus, von dessen sittlicher Verworfenheit

Cyprian uns eine abschreckende Schilderung macht, wobei jedoch die Vermutung nahe liegt, daß Cyprian in seiner Leidenschaft die Farben stärker aufgetragen habe, als es sich mit der Wahrheit verträgt. Dieser Novatus gesellte sich einen Diakonus Felicissimus bei, den er auf seine eigne Hand hin ordinierte. Diese beiden widersetzten sich nun den Abgeordneten des Bischofs, welche die kirchlichen Dinge in Karthago untersuchen und ordnen sollten, und wurden dieser Widersetzlichkeit wegen von Cyprian aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Nach Ostern 251 kehrte Cyprian selbst nach Karthago zurück, nach einer vierzehnmonatlichen Abwesenheit. Sofort veranstaltete er eine Kirchenversammlung der ihm treu gebliebenen Bischöfe, und das erste Geschäft war, die Grundsätze wegen der Gefallenen festzustellen. Die Synode suchte die Mitte zu halten zwischen allzugroßer Strenge und allzugroßer Nachgiebigkeit.

Unterdessen hatte sich der prinzipielle Streit aber noch mehr verwickelt. Auch in Rom war es zu ernsten Bewegungen gekommen. Dort zeigte sich erst das umgekehrte Verhältnis. Dort war der Bischof Cornelius von Anfang an mild gegen die Gefallnen verfahren; gegen ihn erhob sich der Presbyter Novatianus (bei Euseb Novatus),*) der allen Gefallnen die Wiederaufnahme in die Kirche aufs strengste verweigerte, während der Presbyter Novatus in Karthago anfänglich zu jenen Milden gehört hatte, die sie mit Leichtigkeit wieder aufnahmen. Als dann aber Novatus nach Rom kam, machte auch er mit Novatianus gemeinsame Sache, und wie er früher die mildere Maxime gegen die strengere Cyprians verteidigt hatte, so verteidigte er jetzt umgekehrt die strengere Ansicht gegen den milder gewordnen Cyprian sowohl als gegen den römischen Bischof Cornelius. Die Erklärung dieses Widerspruchs liegt wohl darin, daß der für ihn entscheidende Punkt nicht sowohl in der Behandlung der Gefallnen als in der Kirchenverfassung als solcher lag: gerade wie Cyprian für die Rechte des Episkopats, ist Novatus obenan für die frühere ausschlaggebende Stellung der Presbyter eingetreten. Daher sowohl in Rom wie in Karthago die gleiche Opposition gegen die diese frühere Stellung beeinträchtigenden neuen Ansprüche des Bischofs. Novatus und seine Partei brachten es in der That jetzt auch in Afrika dahin, daß dem Cyprian ein Gegenbischof gesetzt wurde in der Person eines gewissen Fortunatus, der

*) Diese Verwechslung der Namen hat einige Verwirrung in die geschichtlichen Darstellungen des an sich verwirrten Handels gebracht.

auch mit zu der Oppositionspartei unter den Presbytern gehört hatte. Allein Cyprians Ansehen bei dem bessern Teil der Gemeinde wurde durch dieses Parteigetriebe nicht mehr erschüttert; im Gegenteil hob sich dasselbe immer mehr, besonders als er in der über Karthago ausgebrochenen Pest (von der er uns selbst eine lebhafte Beschreibung gegeben hat) sich durch seine christliche Hingebung und seine Glaubenstreue die allgemeine Liebe und Achtung auch derer zu erwerben wußte, die ihm früher gegrollt hatten. Die Novatianer, wie nun die Partei entweder nach dem römischen Novatianus oder nach dem afrikanischen Novatus genannt wurde, hoben dagegen ihrerseits alle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche auf, weil ihnen diese in ihren Grundsätzen der Kirchenzucht viel zu lax erschien: sie schlossen die, welche gröbere Sünden oder sogenannte Todsünden begangen hatten, für immer aus ihrer Kirche aus, und die, welche von der katholischen Kirche zu ihnen übertraten, tauften sie noch einmal. In ihrer Strenge trafen sie vielfach mit der der Montanisten überein, mit denen sie sich zum Teil auch äußerlich vermischten, bis sie endlich, von der herrschenden Kirche überwältigt, von dem Schauplatz der Geschichte verschwanden.

Hatte Cyprian in diesem Streite mit seinem römischen Kollegen Cornelius zusammengehalten gegen die widerstrebende demokratische Partei in der Kirche, so sehen wir ihn dagegen mit dem Nachfolger des Cornelius, dem römischen Bischof Stephanus, in eine heftige Fehde geraten, wobei er gegen die Übergriffe des römischen Stuhles seine bischöfliche Selbständigkeit zu bewahren suchte.

Von den ältesten Zeiten an hatte die Kirche das Bewußtsein, daß nur in ihr das Heil, und außer ihr keines zu finden sei. Es ist dieser Satz „**nulla salus extra ecclesiam**“ in der Folge zu einer toten und harten Formel geworden, insofern man eben die äußere, in die Sichtbarkeit tretende Kirche mit der wahren Gemeinschaft der Gläubigen verwechselte. An sich aber war der Satz: Kein Heil außer der Kirche! ein ganz richtiger, wenn er so viel sagen wollte, als: außer Christus und der geistigen Verbindung mit ihm sei kein wahres Heil für den Menschen zu finden. Es hieß dann nur so viel, als was Christus selbst sagt: Jede Rebe, die nicht am Weinstock bleibt, die verdorret. „Wer die Kirche“, so hieß es nun aber gleichfalls, „nicht zur Mutter hat, der hat Gott auch nicht zum Vater.“ So bei Cyprian, so bei allen Vertretern der katholischen Kirche der folgenden Jahrhunderte. Mit diesem obersten Grundsatze, daß nur in der Kirche das Heil zu finden, stand dann weiter der andre in genauer Verbindung, daß nur

15*

die Kirche und zwar die rechtmäßige, die katholische, im Besitz des Heiligen Geistes und der von Christo geordneten Gnadenmittel sei, daß mithin auch allein in ihr die rechte Taufe zu finden sei. Wenn daher solche, die bisher nicht zu dieser Kirche gehört hatten, zu ihr übertraten, so wurden sie getauft mit der christlichen Taufe und dadurch in die Kirche aufgenommen. Nun fragte sich's jedoch: Wie steht es mit denen, die bei einer häretischen Partei, von Ketzern getauft worden sind? Ist diese Taufe gültig oder nicht? Die afrikanische Kirche verneinte es. Die Ketzer bilden keine Kirche und folglich haben sie auch keine Taufe. Was sie so nennen, verdient diesen Namen nicht, und folglich müssen die von den Ketzern Getauften, wenn sie zur einen und allgemeinen Kirche übertreten, noch einmal getauft, oder, richtiger ausgedrückt, sie müssen jetzt erst wahrhaft getauft werden; denn nicht eine Wiedertaufe soll an ihnen vollzogen werden, sondern schlechthin die Taufe, die sie nach dem Sinne der Kirche noch gar nicht hatten. Wir haben vorhin bemerkt, daß die Novatianer alle die wieder tauften, die zu ihnen übertraten, weil sie glaubten, die rechte, die reine und unverdorbene Kirche zu sein, während sie in der katholischen Kirche eine abtrünnige erkannten. Sie handelten also nach dem gleichen Grundsatz wie die Katholiken, daß nur in der wahren Kirche die wahre Taufe sei; denn sie hielten sich für die wahre Kirche.

Entgegen diesem Grundsatze und wohl aus Opposition gegen die Novatianer behauptete aber der römische Bischof Stephanus: Die Taufe ist eine an sich gültige, in sich abgeschlossne Heilsthat Gottes an den Menschen, die unabhängig von dem Glauben des sie vollziehenden Priesters das wirkt, was sie nach ihrer Natur wirken soll. Auch von einem Ungläubigen, von einem Ketzer vollzogen ist sie gültig, wenn sie nach der Vorschrift Christi auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes vollzogen ist. Wie ein Siegel Gültigkeit hat, abgesehen von der Beschaffenheit dessen, der es aufdrückt, so bewahrt auch die Taufe ihren von den Person des Täufers unabhängigen Charakter. So ungefähr ließ sich des Stephanus Ansicht rechtfertigen, so ist sie wenigstens später gefaßt und weiter ausgeführt worden, während seine eignen Aussprüche darüber noch verschiedne Auslegungen zulassen. Immerhin war das seine Meinung, es genüge, die von den Ketzern Getauften durch bloße Handauflegung in die katholische Kirchengemeinschaft aufzunehmen, und dies, behauptete er, sei apostolische Tradition und römische Observanz. Das letztere gestanden ihm seine Gegner, zu denen Cyprian gehörte, zu, nur hatte das für sie kein

Gewicht; das erstere hingegen leugneten sie, und wenn Stephanus sich darauf berief, daß auch die von dem Diakonus Philippus getauften Samariter von Petrus und Johannes nicht noch einmal getauft worden seien, sondern daß ihnen die Apostel bloß die Hände aufgelegt hätten (Apostelg. 8, 17), so erwiderte Cyprian wohl mit Recht, daß dieser Fall hierher nicht passe, da Philippus kein Ketzer, sondern ein rechtgläubiger Christ gewesen. Übrigens meinte Cyprian, daß in solchen Dingen die „Gewohnheit" allein nicht entscheiden solle, es gäbe auch alte, verrostete Irrtümer; unser Gott heiße nicht Gewohnheit, sondern Wahrheit, und nach dieser sei in allen Dingen zu handeln.

Als Stephanus den Abgeordneten der afrikanischen Kirche kein Gehör schenkte, wandte sich Cyprian an die Bischöfe Asiens, und diese gaben ihm ihren Beifall. Ja, der Bischof von Cäsarea, Firmilianus, mißbilligte aufs höchste die Anmaßung Roms, womit es andern Kirchen seine Weise als die allein gültige aufdringen wolle, und die Folge war, daß auf einer Synode in Karthago (261) sich die afrikanischen Bischöfe einstimmig gegen Rom erklärten. Allein was half es? Rom beharrte bei seinem diktatorischen Worte, und wie früher im Osterstreite, so trug es auch hier den Sieg davon. Und so blieb es denn römische Observanz, die von Ketzern verrichtete Taufe als gültig anzuerkennen, wenn sie in den richtigen Formen vollzogen ist. Dieser Observanz ist die römische Kirche auch nach der Reformation insoweit treu geblieben, als sie auch die in der protestantischen Kirche getauften Christen nicht wieder tauft, wenn sie zu ihr übertreten. Nur hat gerade die jüngste Zeit auch manche Beispiele vom Gegenteil gebracht, die uns zeigen, wie die gerühmte Konsequenz dieser Kirche vielfach ihre bedenklichen Ausnahmen hat.

Nicht lange nach dem Konflikt mit seinem römischen Kollegen kam für Cyprian die Zeit, wo der vielgeprüfte Mann jene Krone des Märtyrertums erlangen sollte, von der er selbst in einer seiner Schriften mit Begeisterung geredet hatte; die Zeit, wo er auch den Mund der Lästerer stopfen sollte durch das blutige Zeugnis, das keine Lüge zu verwischen, kein Neid zu verkleinern vermochte. Schon unter Kaiser Gallus waren, wie wir früher gesehen haben, neue Verfolgungen ausgebrochen. Cyprian floh nicht, wurde aber auch nicht von der Verfolgung erreicht. Anders unter Kaiser Valerian. Schien auch im Anfange die Verfolgung in Afrika nicht sehr blutig sich anzulassen, so war es doch auch hier vor allen Dingen auf die Bischöfe abgesehen. Es war den 30. August 257, kurz nachdem Cyprian in einer Schrift

zum Märtyrertod ermahnt hatte, als der römische Prokonsul Aspasius Paternus ihn vor sich beschied und ihm den kaiserlichen Befehl eröffnete, wonach jeder ohne Ausnahme den Göttern opfern sollte. Cyprian erklärte, er sei ein christlicher Bischof, ein Verehrer des allmächtigen Gottes, Schöpfers aller Dinge, zu dem er stets für das Wohl der Imperatoren bete; aber zu opfern sei ihm unmöglich. Als er auf dieser Erklärung beharrte, wurde ihm die Stadt Curubis zum Verbannungsorte angewiesen. Diese Stadt war eine Tagereise von Karthago entfernt, in einer öden, flachen Gegend, der Sonnenhitze ausgesetzt, höchst ungesund. Von da aus leitete Cyprian trotzdem, so gut er's vermochte, die Angelegenheiten der Kirche; auch tröstete er in einem Sendschreiben die in die mauritanischen und numidischen Bergwerke verurteilten Christen; es waren neun Bischöfe mit ihren Presbytern und Diakonen. Sein eignes Schicksal soll ihm ein nächtliches Traumgesicht offenbart haben. Es träumte ihn, er stehe vor dem Blutgericht, das Urteil wurde ihm gesprochen; ein Jüngling deutete ihm durch Gebärden an, er werde enthauptet werden. Er stellte die Bitte, man möge ihm zur Anordnung seiner Geschäfte einen Tag Aufschub schenken. Dieser Tag bedeutete (nach der Auslegung seines Biographen Pontius) ein Jahr, und wirklich verzögerte sich die Hinrichtung noch so lange. Nach Verfluß dieses Jahres jedoch ließ der Prokonsul den Verbannten wieder vor sich laden und befahl ihm, sich auf seine Güter zu begeben, damit er ihm zur Hand sei, wenn das schärfere Edikt von Rom, von dem er vorläufige Kunde hatte, eingetroffen sein würde. Das schärfere Edikt erschien: es lautete auf Todesstrafe für jeden, namentlich für jeden Geistlichen, der sich weigern sollte, an den vaterländischen Religionsübungen teilzunehmen. Cyprian war auf alles gefaßt, um so mehr, als er auch den schon erfolgten Märtyrertod des römischen Bischofs Sixtus erfahren hatte. Vergebens forderten ihn seine Freunde auf, auch diesmal durch die Flucht sich zu retten; für diesmal glaubte Cyprian den Willen Gottes erkannt zu haben, daß er sterben müsse, ebenso wie er früher seine Flucht auf einen göttlichen Wink hin veranstaltet hatte. Einzig daran lag ihm, in Karthago selbst, und nicht an einem andern Orte, sein Zeugnis abzulegen. Als ihn daher der Prokonsul, der sich gerade zu Utika befand, durch die Liktoren dahin wollte holen lassen, zog er sich auf seine Güter zurück und erließ von da aus den letzten Brief an die Gemeinde. Er ermunterte sie zur Standhaftigkeit und zu ruhigem Verhalten. Sobald der Prokonsul Galerius Maximus, der auf den Aspasius Paternus gefolgt, wieder

nach Karthago zurückgekehrt war, fand sich auch Cyprian bereit, sich zum Verhör zu stellen. Zwei Häscher holten ihn von seinen Gütern ab. Sie setzten ihn zwischen sich auf einen Wagen und führten ihn ins Verhör. Er wurde in Arrest gelegt. Eine mächtige Bewegung entstand in ganz Karthago, als die Nachricht von der Ankunft des Bischofs und von seiner Verhaftung sich verbreitete. Eine Menge Volks brachte die Nacht vor seinem Gefängnis zu. Der Bischof that alles, um Unordnungen zu verhüten. Des andern Morgens — es war am 14. September 258 — ließ der Prokonsul ihn vor sich bringen. Cyprian gestand offen, er sei christlicher Bischof und fest entschlossen, dem Befehl des Kaisers in Absicht auf die Opfer keine Folge zu leisten. Das Urteil ward gesprochen. Es lautete: Thascius Cyprianus soll mit dem Schwert hingerichtet werden. Cyprian erwiderte: „Gott sei gedankt!" Unter Begleitung einer großen Volksmenge ward er zur Stadt hinausgeführt auf einen ebenen, mit Bäumen bepflanzten Platz. Hier entkleidete er sich, kniete nieder, betete. Dem Scharfrichter befahl er fünfundzwanzig Goldstücke auszuzahlen. Die Augen verbanden ihm zwei seiner Geistlichen. Nur mit zitternder Hand führte der Scharfrichter den tödlichen Schlag. Der Leichnam ward in der Nähe des Richtplatzes von den Christen begraben. Bald erhoben sich zu seinen Ehren zwei Kirchen in Karthago, die eine an der Stelle, wo er hingerichtet, die andre, wo er begraben war. Beide wurden späterhin bei den Einfällen der Vandalen unter Geiserich zerstört. Die katholische Kirche hat den Cyprian als Heiligen verehrt, und nach der Legende soll Karl der Große seine Gebeine nach Frankreich gebracht haben, wo sie, zuerst in Lyon, dann zu Arles aufbewahrt wurden. Auch andre Kirchen der spätern Zeit, wie die zu Venedig, das Kloster von Compiegne, die Kirche von Rosnay in Flandern streiten sich um die Ehre, seine heiligen Überreste zu besitzen. Höher aber als diese irdischen Überreste stehen uns die Zeugnisse seines Geistes, seine Schriften. Von diesen noch ein Wort.

Cyprian gehört nicht zu den großen Theologen und Lehrern der Kirche. Er hat weder den spekulativen Geist der Alexandriner, eines Clemens und Origenes, noch den genialen, ins Mark der christlichen Wahrheiten eindringenden Tief- und Scharfsinn seines Lehrers Tertullian. Er war mehr Kirchenfürst, als Kirchenlehrer; mehr Hierarch, als Dogmatiker. In ihm sieht die englische Hochkirche das Vorbild der Männer, die wider den Puritanismus des siebzehnten Jahrhunderts eine feste Mauer gebildet haben. Auf seine Grundsätze

weist die Oxforder Schule hin als auf die Grundsätze des echten, vom römischen unterschiedenen Katholizismus. Auf Cyprian (wie auf seine Vorgänger Irenäus und Clemens) konnte die altkatholische Oppositionspartei gegen das vatikanische Dogma sich mit um so größerem Rechte berufen, als die kritische Ausgabe seiner Schriften durch die Wiener Akademie eine nicht geringe Zahl in papalem Interesse vorgenommner Textfälschungen ans Licht gezogen hatte. Diese Schriften selbst sind überhaupt nicht sowohl lehrhafter, als kirchenregimentlicher und praktischer Natur, oder wo sie dogmatisieren, da gilt es dem Dogma der Kirche, das den Mittelpunkt der cyprianischen Theologie bildet. Das meiste, was wir von ihm haben, sind Briefe, die mit seiner Amtsführung und mit den wechselvollen Schicksalen seines Bistums selbst zusammenhängen, freilich Briefe, die sich mitunter zu Abhandlungen erweitern, wie seine Schrift von der Einheit der Kirche. Dies ist seine Hauptschrift; man hat sie nicht unpassend die magna charta der kirchlichen Hierarchie genannt. Sie erwuchs ihm unter seinen Händen mitten unter den novatianischen Streitigkeiten. Eben den traurigen Spaltungen gegenüber, wie sie ein Novatus und Felicissimus in Afrika, wie sie ein Novatianus in Rom anrichteten, hebt Cyprian den großen Gedanken der Einheit und Allgemeinheit der Kirche hervor. Er bedient sich dazu der Bilder, wie sie die Natur und die heilige Geschichte an die Hand geben. So wie mehrere Strahlen aus der einen Sonne ausstrahlen, so wie viele Äste aus dem einen Stamme sich verbreiten, so wie viele Bäche aus der einen Quelle sich ergießen: so müssen alle Christen mit der Kirche, als ihrer gemeinschaftlichen Sonne, Wurzel und Quelle, verbunden sein. Reiß den Strahl aus der Sonne, und dahin ist die Mannigfaltigkeit des Lichtes mit der gestörten Einheit; brich den Ast vom Stamme, und er vertrocknet; schneide den Bach von seiner Quelle ab, und er versiecht. So ist ihm auch das Osterlamm, das in einem Hause gegessen werden mußte, so ist ihm das eine Haus der Rahab, das verschont wurde, ein Bild des einen Hauses der Kirche, so der ungenähte Rock Christi ein Bild der einen, unzertrennlichen Kirche, und wenn es im Hohenliede heißt: Eine ist meine Taube: wer kann diese Taube anders sein, als die Braut Christi, die Kirche? Aber eben darum muß auch die Kirche die Taubenunschuld bewahren. Wer die nicht hat, der mag sich von der Kirche trennen, an ihm ist nichts verloren, im Gegenteil, die Kirche muß sich Glück wünschen über sein Ausscheiden. Den Weizen treibt der Wind nicht weg, wohl aber die Spreu. Festgewurzelte Bäume

werden nicht ausgerissen, nur die kraftlosen. Solche mögen dann immer ihre eignen Kirchlein sich bilden; aber vergebens berufen sie sich auf das Wort des Herrn: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen;" wie soll Christus unter ihnen sein, da sie sich mutwillig von ihm und seiner Kirche getrennt haben? Selbst der Märtyrertod kann solchen Abtrünnigen nichts frommen; denn wo bleibt die Liebe, die allein nach des Apostels Lehre den guten Werken ihren Wert gibt? denn wenn sich auch einer sengen und brennen ließe und hätte die Liebe nicht, so wäre er nichts. Cyprian kann nicht Ausdrücke finden, die ihm stark genug wären, das Verwerfliche der Sektiererei und des Separatismus zu bezeichnen. Er vergleicht die Abtrünnigen mit der Rotte Korahs, die sich dem Priester Gottes zu widersetzen wagt und in ihr eignes Verderben stürzt; er verdammt sie weit mehr als die Gefallenen, die doch ihr Unrecht einsehen und zur Kirche zurückkehren.

Die Schrift über die Einheit der Kirche macht einen sehr verschiedenen Eindruck auf uns, je nachdem wir die höhere Idee, die ihrem Verfasser vorschwebt, ins Auge fassen, oder uns in die leidenschaftliche Stimmung hineinversetzen, die offenbar an der Abfassung auch ihren Teil hatte. Es ist gewiß etwas Großes um diese Einheit und Ungeteiltheit der Kirche, um diese Katholizität im wahren Sinne des Wortes, und wir Protestanten thun sehr unrecht, wenn wir diesen Katholizismus als dem protestantischen Prinzip widerstrebend bezeichnen; denn es heißt die Kirche aufgeben, wenn man den Gedanken an ihre höhere Einheit aufgibt. Aber diese Einheit läßt sich nun einmal nicht durch äußere Formen erzwingen; sie darf nicht erzwungen werden auf Kosten des Lebens, auf Kosten der innern Reinheit und Heiligkeit. Gewiß ist alle Spaltung vom Übel, und jeder, der von der Kirche sich trennt, gibt Ärgernis. Aber hat der Herr nicht gesagt: Es müssen wohl Ärgernisse kommen? Und hat nicht oft die Kirche selbst durch ihre Lauheit, durch ihre Fleischlichkeit, durch ihr Hängen am Äußerlichen diese Ärgernisse verschuldet? Ein Cyprian konnte wohl noch mit gutem Gewissen den Vorwürfen seiner Gegner Rede stehen, die ihm seine Flucht, zu der er berechtigt war, zum Verbrechen anrechneten; aber wenn dieselbe Sprache, die er den Separatisten seiner Zeit gegenüber führte, von den spätern Päpsten des Mittelalters geführt wurde, etwa den Waldensern gegenüber, oder wenn sie das neue Rom führt im Angesicht des evangelischen Protestantismus, oder wenn sie auch die protestantische Orthodoxie bisweilen geführt hat gegenüber

denen, die ein lebendiges Christentum anstrebten — so wird man gewiß bedenklich werden müssen. Das ist ja eben, solange die Kirche besteht, das Schwierige gewesen, die beiden Prädikate der Kirche, ihre Einheit und Allgemeinheit auf der einen, aber auch ihre Reinheit und Heiligkeit auf der andern Seite festzuhalten.. Wo man einseitig nur das eine ins Auge faßte und das andre darüber vergaß, da wurde das Ideal der Kirche getrübt. Das Erzwingen einer absoluten Reinheit und Heiligkeit durch eine strenge Kirchenzucht, wie die Montanisten und Novatianer und nach ihnen die Donatisten, die Katharer des Mittelalters, die Puritaner im sechzehnten Jahrhundert es wollten, und so viele in unsrer Zeit es wieder wollen, führt eben zur Spaltung und zur Auflösung, und leicht wird über der alles verdammenden Strenge die alles gewinnende Liebe vergessen. Das Erzwingen aber der äußern Einheit, mit Hintansetzung der geistigen Güter des Lebens, hat seinerseits wieder entweder zur inquisitorischen Härte oder zum laxen Indifferentismus geführt, der sich auch über das Ärgste zu trösten weiß, wenn nur der Schein der Einheit gerettet wird, und der mit dem einen großen Kirchenmantel einer weitherzigen Liebe auch die fatalsten Gebrechen zudeckt. Wie unendlich schwer es ist, hier die rechte Mitte zu finden — wer hat das nicht schon gefühlt, auch in unsrer Zeit? Da mag denn eben die Geschichte uns vor einem voreiligen Urteil bewahren, wenn bald in der einen, bald in der andern Weise zu viel geschieht, und auch da, wo wir genötigt sein werden, unser Urteil zurückzuhalten, werden wir mit dem Gedanken uns trösten, daß nicht wir es sind, die die Kirche zu machen, zu führen, sie in ihrer Gesamtheit zu verantworten haben, sondern daß der sie schützt und durch alle Kämpfe ihrem Ziele entgegenführt, der sie auf den Felsen seines Wortes gegründet und der den Tag sich vorbehalten hat, das Unkraut von dem Weizen zu sondern.

Mit diesem Gedanken tröstete sich am Ende auch Cyprian. Von der sichtbaren und streitenden Kirche auf Erden richtete er je und je die sehnsüchtigen Blicke nach der triumphierenden Kirche im Himmel. Sei es, daß Verfolgungen wüteten, sei es, daß die Seuche ihre Verheerungen unter den Sterblichen anrichtete — immer wies er die Kämpfenden hin nach der obern Gemeinde und dem himmlischen Jerusalem, das er sich mit der Glut einer an der morgenländischen Bildersprache genährten Phantasie ausmalte. So in der Schrift über die Sterblichkeit, die er zur Zeit der großen Seuche schrieb. Da schreibt er unter anderm, nachdem er die Hinfälligkeit der diesseitigen Welt

geschildert: „Nur droben ist wahrer Friede, zuverlässige Ruhe, beständige, feste und ewige Sicherheit; dort ist unsre Wohnung, dort unsre Heimat; wer sollte nicht gern eilen, dahin zu gelangen? Dort erwartet uns eine große Menge Geliebter, die zahlreiche und große Schar der Väter, der Brüder und Kinder. Dort ist der herrliche Chor der Apostel, dort die Zahl der frohlockenden Propheten; dort die zahllose Menge der Märtyrer, nach Kampf und Leiden mit Sieg gekrönt; dort die triumphierenden Jungfrauen; dort die belohnten Barmherzigen. Dahin laßt uns eilen mit sehnlichem Verlangen; laßt uns wünschen, bald bei ihnen, bald bei Christo zu sein. Auf das Irdische folgt das Himmlische, auf Kleines folgt Großes, auf die Vergänglichkeit die Ewigkeit."

Sechzehnte Vorlesung.

Weitere Schicksale des Christentums unter Aurelian. — Paul von Samosata. — Die sabellianische Lehre von der Dreieinigkeit. — Die erste Regierungszeit Diokletians. — Fortschritte des Christentums. — Mani und der Manichäismus im Orient.

Treten wir jetzt wieder heraus auf den Schauplatz des politischen Lebens und knüpfen unsre Erzählung von den äußern Schicksalen der Kirche wieder an, wo wir sie (12. Vorl.) abgebrochen haben. Wir haben dort bemerkt, daß Gallienus, der Sohn Valerians (im Jahr 259) ein Toleranzedikt zu Gunsten der Christen erlassen hatte, und daß bald darauf die Unruhen im römischen Reich die Aufmerksamkeit auf andre Dinge als auf die Christen hinlenkten, bis endlich Aurelian die Zügel der Regierung an sich riß, und unter ihm ein festerer Zustand eintrat.

Domitius Aurelianus aus Sirmium in Pannonien, der vom Jahr 270—275 regierte, wird von der Geschichte als der Wiederhersteller des römischen Reiches, als der zweite Cäsar bezeichnet. Er war nicht sowohl eine edle, als eine rauhe, entschlossene, durch das Soldatenleben gekräftigte Natur.*) Die „Hand am Schwert",**) galt

*) Natura vesanus et praeceps. Lact. de mort. pers. c. 6. Vgl. Flav. Vopisc. Aur. c. 6. Eutrop. IX, 13.

**) Manum ad ferrum nannten ihn die Soldaten und sangen ihm zu Ehren bei ihren Waffentänzen das rohe Lied:

Tausend, tausend, abertausend
Leben brachten wir ums Leben,
Tausend, tausendmal soll leben,
Der da schlug die Tausendtausend,
Der des Blutes mehr vergoß,
Als je Wein auf Erden floß!

es bei ihm zuzuschlagen, statt lange zu erwägen, und das Kriegsglück begünstigte den Kriegesmutigen. Er hat nicht nur die Macht der Markomannen gebrochen, er hat auch das große Reich der berühmten Zenobia, der Königin von Palmyra, zerstört, und Syrien, Ägypten, Mesopotamien und einen Teil Vorderasiens wieder ans Reich gebracht; ebenso Gallien, Spanien, Britannien zum Gehorsam zurückgeführt. Auch nach Persien gedachte er seine Waffen zu tragen; allein mitten unter den Zurüstungen ereilte ihn der Tod. Er ward in Cänophrurium, in der Nähe von Byzanz, auf Anstiften seines Geheimschreibers Menesthus ermordet. Die christlichen Kirchengeschichtschreiber sehen in diesem plötzlichen Tode des Kaisers eine gnädige Fügung des Himmels; denn er soll gerade ein Verfolgungsedikt wider die Christen bereitet haben, als dieser plötzliche Tod die Ausführung vereitelte.*) Statt jedoch die Christen mit dem Schwerte zu verfolgen, kam vielmehr Aurelian während seiner Regierung geradezu in den Fall, sich als Schiedsrichter in die innern Angelegenheiten der Christen zu mischen.

In Antiochien gab ein Bischof, Namens Paulus, aus Samosata gebürtig, der dortigen Gemeinde großes Ärgernis, teils durch seine Lehre, teils durch seinen Wandel. Ein Günstling der mächtigen und klugen Zenobia, soll er sich durchaus als Weltmann benommen haben: eitel, hoffärtig, gewaltthätig. Er verband mit seiner Bischofswürde ein weltliches Amt**) und mischte sich gern in weltliche Händel. Er verlangte weltliche Ehrenbezeugungen. Seine Predigten werden mehr rhetorische Kunststücke, als christliche Reden genannt, und er nahm willig den Beifall der Menge auf, wenn sich dieser in der Kirche, wie im Theater, durch Händeklatschen und Stampfen mit den Füßen (*κρότος*) kundgab. Er soll auch Lieder zu seiner eignen Verherrlichung gedichtet und in der Kirche haben absingen lassen, statt der Lobgesänge auf Christum; doch wird diesem von andern widersprochen, vielmehr habe er statt der Lieder auf Christum, die er für eine Neuerung erklärte, die alttestamentlichen Psalmen eingeführt; ob aus Deferenz gegen die Juden, die bei der Königin Zenobia in großem Ansehen standen,

*) „Da er eben im Begriff stand, Edikte wider die Christen zu erlassen, ergriff ihn die göttliche Rache und hielt ihn gleichsam bei den Ellenbogen (*ἐξ ἀγκώνων*) von seinem Vorhaben zurück." Euseb, Kirchengesch. VII, 30.

**) Das Amt eines „Ducenarius", bei welchem Titel er sich am liebsten nennen hörte. Vgl. über sein ganzes Benehmen den Brief der über ihn in Antiochien versammelten Bischöfe an den römischen Bischof Dionysius und den Alexandriner Maximus bei Euseb, Kirchengesch. V, 30.

oder aus dogmatischen Gründen, lassen wir dahingestellt. Das letztere zu vermuten liegt indessen nahe, wenn man weiß, wie Paulus darauf ausging, die Einheit Gottes aufrecht zu erhalten; und das ist es eben, was in Verbindung mit dem ihm nachgesagten ungeistlichen Benehmen die Gemeinde wider ihn aufbrachte. Paul nannte zwar Christum den Sohn Gottes, aber nur in einem sehr vagen Sinne. Wie sein Charakter, so schien auch seine Lehre zweideutig; er bediente sich der kirchlichen Terminologie, legte aber den Ausdrücken einen andern Sinn unter, als der schlichte Christensinn damit verband. Das merkten die tiefer Blickenden und suchten ihn endlich zu einem offenen Bekenntnis zu drängen. Es wurden verschiedene Synoden gehalten. Paul wußte immer durch geschickte Wendungen zu entschlüpfen; aber endlich fand er seinen Meister. Auf einer Synode zu Antiochien (265) gelang es dem Presbyter Malchion, einem gewandten Dialektiker, den Paul der Irrlehre zu überführen, und sofort wurde die Absetzung des Bischofs beschlossen. Das war noch vor der Regierung Aurelians geschehen. Paulus wollte zwar von seinem Bischofsitze nicht weichen, er verließ sich auf seine Gönnerin Zenobia und auf eine nicht geringe Zahl antiochenischer Gemeindeglieder, die sich auf seine Seite schlugen. Mit der Regierung Aurelians und dem Sturz der Zenobia war aber auch sein Sturz gekommen. Die Antiochener wandten sich an den Kaiser und baten ihn um seinen Entscheid. Allerdings seltsam genug! Ein heidnischer Kaiser und noch dazu ein Kaiser wie Aurelian, der sich besser auf das Kriegswesen als auf Theologie verstand, sollte in einer solchen rein christlichen Streitsache Schiedsrichter sein. Aurelian zog sich klug aus der Sache: er sprach dem das Bistum von Antiochien zu, dem es der römische Bischof zusprechen würde. Und dieser bestätigte die Absetzung des Paul. Darin lag aber zugleich stillschweigend eine fernere Konzession an den römischen Stuhl, der, wie wir gesehen, immer mehr über die übrigen Bischofsstühle der Christenheit sich emporhob.

Wenige Jahre vor Paul von Samosata hatte auch zu Ptolemais in der Pentapolis (in der Gegend des heutigen Tripolis) ein Presbyter, Namens Sabellius, eine Lehre aufgestellt, die man gewöhnlich mit der des Paul von Samosata zusammengestellt findet, obgleich sie sich von ihr wesentlich unterscheidet. Sabellius leugnete nicht, wie es Paul von Samosata vorgeworfen wurde, die Menschwerdung Gottes in Christo. Er schloß sich eher mit seiner Lehre an die schon früher erwähnte Richtung eines Praxeas, Noet, Beryll an, die wir als die patripassianische bezeichnet haben. Er leugnete nicht, daß Christus

Gott gewesen sei, geoffenbart im Fleisch; nur wollte er nicht, daß im Wesen Gottes selbst drei Personen als wirkliche Personen unterschieden würden, weil dies leicht auf die Vorstellung von drei Göttern führe. Um aber nicht den Vorwurf hinnehmen zu müssen, er lasse den Vater Mensch werden und sterben, machte er allerdings einen Unterschied zwischen Vater, Sohn und Geist in der Benennung des göttlichen Wesens. Er sprach sich darüber offen und ehrlich aus. Vater, Sohn und Geist, lehrte er, sind durchaus eins, und die Verschiedenheit ist ist nicht eine innere, im Wesen Gottes selbst begründete Verschiedenheit; sondern, je nach der Art, sich den Menschen zu offenbaren, heißt Gott das eine Mal Vater, das andre Mal Sohn, das dritte Mal Geist. Als Vater hat er den Juden das Gesetz gegeben, als Sohn hat er die Welt erlöst, als Geist wirkt er in den Herzen der Gläubigen. Sabellius bediente sich, um diese Lehre anschaulich zu machen, gewisser Bilder. Wie der Leib, die Seele und der Geist des Menschen eins sind: so, sagt er, sind Vater, Sohn und Geist eins in Gott; wie die Sonne wärmt und leuchtet und zugleich ein runder Körper ist, so verhält es sich auch mit der Gottheit, die als Sohn die Welt erleuchtet, als Geist sie erwärmt und sich wieder als Vater zusammenfaßt in bestimmter Persönlichkeit. Gott hat gleichsam seinen Arm ausgestreckt in die Welt hinein, als er sich ihr in Christo offenbarte, und hat ihn wieder an sich gezogen mit der Erhöhung Christi in den Himmel.

Man sieht, die Lehre des Sabellius ruhte nicht, wie die des Paulus von Samosata, auf einer unfrommen Gesinnung; sie konnte bestehen mit der feurigsten Liebe zu Christo, als dem in der Menschheit erschienenen, in der Menschheit geoffenbarten Gott. Was ihr zur Last gelegt wurde, bezog sich mehr auf die wissenschaftliche Struktur des Dogmas, als auf seinen religiösen Gehalt. Es lag nämlich der Kirche daran, nicht nur die einmalige historische Gottesoffenbarung in Christo festzuhalten, sondern die ewige Gottheit des Sohnes, verschieden von der des Vaters und dennoch eins mit ihr, zu bewahren als eine persönliche; aber den rechten Ausdruck hierfür zu finden, war schwierig, und lange Zeit schwankte die Kirche selbst hin und her, bis sie diesen rechten Ausdruck glaubte gefunden zu haben.*) Wenn wir daher — und diese Bemerkung erlaube ich mir hier im allgemeinen — die Lehrstreitigkeiten in der Kirchengeschichte recht beurteilen wollen, so

*) Dies zeigt sich besonders in der arianischen Streitigkeit der folgenden Periode.

müssen wir wohl unterscheiden zwischen eigentlichen Irrlehren, die, bewußt oder unbewußt, das Fundament des christlichen Glaubens erschütterten und in deren Gefolge immer auch eine verkehrte, antireligiöse Richtung sich zeigte, und zwischen bloß irrtümlichen, mangelhaften und einseitigen Auffassungen der christlichen Wahrheit. Diese letztern verdienen um so mehr mit Milde und Schonung behandelt zu werden, als es überhaupt schwierig ist, in solchen rein übersinnlichen Dingen zu einer absolut befriedigenden und für alle Zeiten abgeschlossenen Erkenntnis zu gelangen; denn wenn man auch sagen will, die heilige Schrift habe uns darüber göttliche Offenbarungen gegeben, so ist doch zugleich daran zu erinnern, daß die Schrift uns über diese Dinge nicht mehr Licht gegeben hat, als wir haben müssen, um den Heilsweg zu finden. Nicht das Wesen Gottes an sich, nicht das Verhältnis Gottes zu Gott hat sie uns aufgeschlossen, sondern das Verhältnis Gottes zum Menschen. Aber die falsche Wißbegierde hat zu allen Zeiten das Gebiet des Glaubens überschritten und sich ein Wissen angemaßt, das sowohl über das Vermögen unsrer Vernunft, als über die von Gott selbst gezogenen Schranken der Offenbarung hinausgeht: und das hat eben leider all das Schulgezänke der Theologen herbeigeführt, von dem wir hier schon ein Vorspiel haben. Wieviele Streitigkeiten, wieviele nutzlose, bittere und leidenschaftliche Kämpfe hätte sich die Kirche ersparen können, wenn sie frühzeitig unterschieden hätte das, was zum Glauben, und das, was zum bloßen Wissen in der Religion gehört. So aber trat eine Verwirrung ein, an der wir bis auf diese Stunde leiden.

Gegen den Sabellius trat zunächst ein Schüler des Origenes, Dionysius von Alexandrien, auf, der die wirkliche (objektive) Dreiheit der Personen verteidigte; aber trotz seines Scharfsinns genügte er ebensowenig den Ansprüchen der Kirche, als Sabellius. Die strenge Unterscheidung der Personen, welcher Dionysius folgte, führte ihn zu einer ausdrücklichen Unterordnung der einen göttlichen Person unter die andre, und das schien nun noch gefährlicher, als die Verwischung des Unterschieds. Denn wenn Dionysius sagte, der Sohn verhalte sich zum Vater nicht anders, als wie das Schiff zu dessen Erbauer, als wie der Weinstock zum Weingärtner, so setzte er offenbar den Sohn zum Geschöpf herab und lehrte Ähnliches, wie später die Arianer. So setzten sich aber überhaupt auch die frömmsten und wohlmeinendsten Lehrer der Kirche der Gefahr aus, wenn sie den einen Irrtum vermeiden wollten, in den andern, mithin aus der Charybdis in die Scylla zu fallen. Wir müßten die Grenze unsrer diesmaligen Periode überschreiten,

wollten wir zeigen, wie auch die (erst seit Konstantin möglich gewordene) Bezeichnung einer der streitenden Lehrmeinungen als der orthodoxen oder rechtgläubigen den Streit selber nicht gemildert, sondern im Gegenteil bedeutend verschärft hat. Das Gesagte mag jedoch genügen, um die größte Vorsicht zu empfehlen in der Beurteilung von Glaubensansichten, zu deren vollem Verständnis ein tieferes Studium gehört, als die besitzen, die mit ihren Verdammungsurteilen oft am schnellsten bei der Hand sind. Die Lehrmeinungen — ich kann es nicht genug wiederholen — sind es nicht, auf denen der Glaube der Kirche ruht; sie sind vielmehr immer nur ein unvollkommener Ausdruck des Glaubens, und was heute diesem Glauben gerecht scheint, kann morgen wieder dahinfallen. Die Lehrmeinungen haben je und je gewechselt, aber der Glaube mit seiner weltüberwindenden Kraft ist zu allen Zeiten derselbe gewesen und hat sich zu allen Zeiten und unter allen Formen an denen bewährt, die in reinem Herzen die Stimme der Wahrheit vernommen und sie als Heiligtum bewahrt haben. Wir wollen damit nicht die Geistesarbeit der Theologen geringschätzen, nicht den Wert, ja die Notwendigkeit einer festen und gründlich normierten Dogmatik in Abrede stellen, gegenüber den ins Unbestimmte zerfließenden Gefühlen; nur nicht überschätzen wollen wir sie, und nicht da ihre Bedeutung suchen, wo sie nicht zu suchen ist.

Nach Kaiser Aurelians Tode folgten sich bald nacheinander vom Jahr 275—284 sechs verschiedene Kaiser, unter denen Aurelius Probus (276—282) noch am längsten, und mit Glück und Verstand, regierte. Unter diesen blieben die Christen unangefochten. Dasselbe gilt auch von den ersten achtzehn Jahren unter der Regierung des Diokletian, der den 17. September 284 zur Würde des Augustus gelangte. Diokletian gehört offenbar zu den vorzüglichsten Regenten Roms, sowohl was seine persönliche Gesinnung, als was die Verwaltung des Reichs betrifft. Obgleich von geringer Herkunft, ein Bauernsohn aus Dalmatien, zeigte er in allem eine edle Gesinnung und einen männlichen Mut. Mark Aurel war sein Vorbild. Mit fester Hand suchte er den auseinanderfallenden Staatskörper in einer drangvollen Zeit zu halten, und weil seine eignen Kräfte nicht hinzureichen schienen, so geriet er auf den Gedanken, sich durch Mitregenten unterstützen zu lassen. Er teilte den Titel des Augustus, den bisher nur einer besessen, mit seinem Freunde Maximianus mit dem Beinamen Herkuleus. Dazu kamen später noch die beiden Cäsaren Maximianus Galerius und Konstantius Chlorus (der Vater Konstantins). Diokletian herrschte über das Morgen-

land und Ägypten, Maximian über das Abendland. Ersterer übertrug dann wieder dem Cäsar Galerius die Regierung über Illyrien, Thracien, Macedonien und Griechenland, letzterer dem Konstantius Chlorus die über Spanien und Britannien. Jeder dieser vier Herrscher hatte seinen eignen Hofstaat, seine eignen Beamten, sein eignes Heer, was allerdings auch die Staatslasten vermehrte.*) Diokletian residierte in Nikomedien**), Maximian in Mailand, während der Senat in Rom seine eigne Macht und das Ansehen der alten Kaiserresidenz nach und nach dahinschwinden sah.

Bei alledem befanden sich die Christen unangefochten im Reiche. Mit Inbegriff der achtzehn ersten Regierungsjahre Diokletians umfaßt die ganze Zeit, wo die Christen vor Verfolgung Ruhe hatten, vierzig Jahre. Wie vieles konnte in dieser Zeit sich ändern! Auf der einen Seite benützte die Kirche den längern Frieden, um ihr irdisches Dasein wohnlicher zu machen. In den Zeiten der Verfolgung, da waren die Bekenner des Herrn unstät und flüchtig, da versammelten sie sich bei Nacht, in Wäldern, an einsamen Orten, am liebsten auf den Gräbern der Märtyrer, oder sie kamen bei verschlossenen Thüren zusammen in der Wohnung eines ihrer Brüder. Sie wußten nichts von prachtvollen Gotteshäusern; schon grundsätzlich waren viele dagegen; man warf ihnen auch von heidnischer Seite vor, daß sie gar keine Tempel und Altäre, gar nichts Äußerliches hätten in ihrem Gottesdienst. Jetzt war es anders geworden. Jetzt erhoben sich nicht nur einfache Bethäuser, sondern auch schon prachtvollere Kirchen, besonders in den Städten; so namentlich in Nikomedien. Ebenso hatten die Christen, wie wir früher bereits gesehen, ihre höhern Lehranstalten, ihre Schulen, ihr Güterwesen. Das alles gewann in der Friedenszeit einen sichern Bestand, und so hatte die Kirche Ursache, für diese Zeit der Erholung und der Erquickung ihrem Gott zu danken. Auch nahm die Zahl der Christen bedeutend zu, da die Verfolgung nicht mehr vom Bekenntnis zurückschreckte und im Gegenteil die Christen an vielen Orten, selbst am Hofe, mit Zuvorkommenheit und Achtung behandelt wurden. Auf der andern Seite aber schloß auch die längere Friedenszeit manche innere Gefahren in sich. Die Christen gewöhnten sich allmählich wieder an Wohlleben und Bequemlichkeit, sie stellten sich mehr und mehr dieser Welt gleich und vermengten sich mit der

*) Vgl. Lact. de mort. pers. c. 7.

**) Nicomediam studens urbi Romae coaequare. Lact. ibid.

Welt. Mehrere von ihnen bekleideten bereits Ämter am Hofe oder Staats- und Militärstellen. Daß selbst Bischöfe in den Dienst der Weltlichkeit gezogen wurden, hat uns vorhin das Beispiel des Paul von Samosata gezeigt. Derselbe Euseb, der es nicht genug zu rühmen weiß, wieviel Gutes der Kirche zu jener Zeit von Gott und Menschen sei erwiesen worden, kann es zugleich nicht genug beklagen, wie die Christen dadurch in Trägheit, in Heuchelei, in Genußsucht und Streitsucht ausgeartet seien, wie einer den andern beneidete und verlästerte, wie selbst Bischöfe mit Bischöfen sich überwarfen und Gemeinden wider Gemeinden sich empörten; und so sieht er auch die nachher ausgebrochene Verfolgung, die alle andern an Schrecklichkeit übertraf, als ein gerechtes Gericht Gottes an.*)

Ehe wir diese Verfolgung selbst über die Kirche hereinbrechen sehen, haben wir jedoch noch zu bemerken, daß Diokletian im Jahre 296 ein sehr merkwürdiges Edikt gegen eine Religionssekte im Morgenlande erließ, von der wir bisher noch nichts gemeldet haben: es ist die Sekte der Manichäer.

Um das Auftreten dieser Sekte oder, besser gesagt, dieser eigentümlich aus altorientalischen und christlich-gnostischen Überlieferungen zusammengebrauten Religion zu begreifen, müssen wir in die ältere asiatische Religionsgeschichte zurückgehen. Da finden wir, daß unter dem persischen König Guschtasb, über dessen Zeitalter die Meinungen der Gelehrten immer noch geteilt sind, indem ihn die einen mit Darius Hystaspis für dieselbe Person halten, andre ihm ein früheres Alter anweisen, von Medien aus eine neue Religion in Persien einwanderte, wo bis anhin von alter Zeit her der Feuerdienst geherrscht hatte. Als Stifter dieser Religion wird Zerduscht (Zarathustra, Zoroaster) genannt, über dessen äußere Schicksale uns nur wenig bekannt ist. Die Grundsätze seiner Religion sind in den heiligen Büchern des Zend Avesta, d. i. des lebendigen Wortes, niedergelegt; Bücher, mit deren Inhalt wir erst seit den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts durch die Bemühungen der Gelehrten bekannt geworden sind. Folgende sind die Hauptlehren der Zendreligion: Von Ewigkeit her ist die ungeschaffene Zeit (Zeruane-Akerene), und aus ihr hervorgegangen sind die beiden Grundwesen Ormuzd und Ahriman, das gute und das böse Prinzip mit ihren guten und bösen Geistern. Das Reich des Lichtes ist das Reich des Ormuzd, das Reich der Finsternis das des Ahriman;

*) Vgl. Euseb, Kirchengesch. VIII, 1.

beide Teile stehen sich feindlich entgegen und machen sich die Herrschaft streitig, bis endlich das Reich des Ormuzd den Sieg über das Böse davontragen wird. Diese zoroastrisch-parsische Lehre wich indessen seit der Eroberung Persiens durch Alexander den Großen nach und nach den Einflüssen griechisch-macedonischer Bildung. Unter der vierhundertjährigen parthischen Herrschaft der Arsaciden wurde über den äußern Kämpfen gegen Rom das religiöse Leben des Volkes vernachlässigt; es sank zu einem geistlosen Zeremoniendienst herab. Erst als es unter der Regierung des Kaisers Alexander Severus dem Perser Ardeschir Babekan gelang, den parthischen Herrscher Artabanus IV. zu stürzen und das altpersische Reich wiederaufzurichten (die Herrschaft der Sassaniden, die von 227 nach Chr. bis in die Zeit der mohammedanischen Unterjochung bestand), da suchte auch wieder die altväterliche Religion Zoroasters sich aus ihren Trümmern zu erheben. Eine große Bewegung entstand deshalb unter den Vertretern der Religion selbst, die unter sich wieder in verschiedene Parteien zerfielen und über den Sinn der zoroastrischen Lehre sich stritten, indem die einen einen strengen Dualismus (eine urwesentliche Zweiheit der Prinzipien) lehrten, andre dagegen über dem Gegensatz eine höhere Einheit suchten. Die Anhänger der ersten Meinung, die Magusäer, unterlagen. Zu ihnen gehörte Manes (Mani, Manichäus), der zugleich eine Vermischung der Lehre Zoroasters mit dem seither auch in Persien bekannt gewordenen Christentum, namentlich mit dem Gnostizismus, welcher sich von Syrien aus auch nach Persien verbreitet hatte, erstrebte. Die Geschichte Manis liegt sehr im Dunkeln. Nur so viel geht aus den verworrenen Nachrichten über ihn hervor, daß er, angeblich ein geborner Babylonier, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts unter dem persischen König Shapur (Sapores) eine geistige Revolution unter seinen bisherigen Glaubensgenossen anregte. Er sei, heißt es, ein großer Gelehrter, Mathematiker, Astronom, Musiker und Maler gewesen und habe eine Zeitlang das Amt eines christlichen Presbyters zu Ehvaz, der Hauptstadt der persischen Provinz Huzitis, versehen, sei aber dann von den Christen seiner Irrlehren wegen ausgestoßen worden und habe sich danach wieder zu den Magiern gewendet, bei denen er aber ebensowenig sein Glück machte; denn obgleich er sich der Gunst des Königs zu erfreuen hatte, nötigten ihn doch die Nachstellungen der Magier zur Flucht. Er machte große Reisen nach Ostindien bis nach Sina hin und hielt sich dann längere Zeit in der Provinz Turkestan verborgen. Von da kehrte er mit seinem während dieser Zeit verfertigten, mit

seltsamen Malereien geschmückten Evangelienbuch an den persischen Hof zurück, wo er bei dem Nachfolger des Sapores, Hormisdas I., günstige Aufnahme fand. Dieser König räumte ihm die feste Burg Deskereh zu Khuzistan in Susiana zu seinem Wohnsitz ein. Aber unter Behram (Varanes I.) ward er genötigt, mit den Magiern eine Disputation zu halten, und da er von diesen der Religionsfälschung überwiesen wurde, so traf ihn grausame Strafe. Es wurde ihm bei lebendem Leibe die Haut abgestreift, und diese ausgestopft zum warnenden Beispiele an den Thoren von Djondishapur aufgehängt im Jahr 277. So nach den orientalischen Berichten. Schon diese lauten abenteuerlich genug. Wir übergehen die nicht minder abenteuerlichen, in wesentlichen Punkten abweichenden Darstellungen der griechischen und römischen Kirchenschriftsteller*) und wenden uns der manichäischen Lehre zu, die ich mich bestreben werde, so klar und bündig als möglich zu geben.

Die Grundanschauung, von der Mani ausgeht, ist die dualistische, oder die Annahme zweier Grundwesen, eines guten und eines bösen. Sonach gibt es von Anfang an ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsternis. Beide Reiche bestanden erst ungestört nebeneinander, da keines von dem andern Kunde hatte. Aber im Reich der Finsternis begann es zu gären. Die bösen Mächte gerieten widereinander und rieben sich in gegenseitigem Kampfe auf, bis sie endlich, vom Strudel ihrer eignen Unruhe fortgerissen, an die äußerste Grenze ihres Reiches gelangten und auf einmal geblendet wurden von dem Glanze des anstoßenden Lichtreiches. Überrascht von der Macht und der Fülle dieses noch nie geahnten Glanzes vergaßen sie des alten Haders und ratschlagten untereinander, was sie thun könnten, des Lichtreiches mächtig zu werden, seines Glanzes sich zu versichern. Als der Fürst des Lichts die Absicht der finstern Mächte merkte, setzte er sich

---

*) Nach diesen hieß Manes Cubricus (Corbicius, Urbicus). Er war Sklave einer Witwe in Babylon und kam nach ihrem Tode in den Besitz von geheimen Büchern, die ihr Gemahl Terebinthus (Buddas) hinterlassen hatte. Der König Shapur (Sapores) ließ ihn gefangen setzen, weil die Kur, die er an seinem kranken Sohne vollziehen sollte, mißlang. Manes aber rettete sich durch die Flucht in das Schloß Arabion auf der persisch-mesopotamischen Grenze. Von da gelangte er nach Kaskar in Mesopotamien, wo er bei einem angesehenen Manne, Marcellus, Aufnahme fand. Hier traf er mit dem christlichen Bischof Archelaus zusammen, der mit ihm disputierte und ihn überwand. Er verfolgte ihn auch auf seiner Flucht nach dem Flecken Dioboris, bis endlich der König Shapur ihn greifen und auf die oben angegebene Weise hinrichten ließ.

zur Wehre. Er rüstete eine Macht aus, sie in den Kampf auszusenden mit dem Reiche der Finsternis. Zu dem Ende erzeugte er aus dem ewigen Lichte, der Mutter des Lebens, den Urmenschen, angethan mit den fünf reinen Elementen des Lichtes, des Feuers, der Luft, des Wassers und der Erde. Also ausgerüstet stieg der Urmensch in die Region der Finsternis hinab. In diesem Kampfe aber verlor er einen Teil der Rüstung. Einzelne Lichtteile blieben hängen an der Finsternis, und aus dieser Mischung von Licht und Finsternis entstand die gegenwärtige, die sichtbare Welt. In diese ist die Weltseele versenkt; sie harrt ihrer Erlösung. Diese wird bewerkstelligt durch die beiden Lichtwesen Christus und den Heiligen Geist, wovon das eine, Christus (dem persischen Mithras vergleichbar), in der Sonne und dem Monde, der Heilige Geist aber in dem durch die Welt sich ausdehnenden Äther seinen Sitz hat. Diese beiden, Christus und der Heilige Geist, ziehen nun die in die materielle Welt versenkten Lichtteile wieder an sich, während der böse Dämon (der Fürst der Finsternis) und die an die Gestirne gefesselten Geister sie zurückzuhalten suchen. Sonne und Mond sind die beiden leuchtenden Schiffe (lucidae naves), die unaufhaltsam durch den Ozean der Welt ihre Fahrt machen, um das in die Welt der Finsternis versenkte Licht wieder hinüberzuleiten in das ewige Lichtreich. Das kleinere Schiff, der Mond, gibt seine Fracht ab an das größere Schiff, die Sonne, die damit dem Lichtreiche zusteuert. Das mit Licht gefüllte Schifflein stellt sich uns im Vollmonde, das seiner Fracht wieder entleerte im Neumonde dar, und auch die zwölf Zeichen des Tierkreises dienen als große Schöpfeimer bei diesem Auspumpen des Lichtes. Um nun aber gleichwohl ihre vorhandenen Kräfte zu konzentrieren, machten die finstern Mächte die letzte Anstrengung, indem sie ein Wesen schufen, das ein Abbild des Urmenschen, eine Welt im kleinen sein sollte, in dessen Brust der große Weltkampf sich wiederholt; sie schufen den Menschen. Auch dieser ist, wie die Welt, ein Gemisch von Licht und Finsternis; denn zwei Seelen sind es, die in ihm sich die Herrschaft streitig machen, eine gute und eine böse, die eine dem Lichte zugewendet, die andre der Finsternis.

Fragen wir nun, wie weit das manichäische System mit seiner Erlösungslehre an das christliche sich anlehnt, so hören wir wohl von einem leidenden Jesus und von einem Christus, dem „Sohn des ewigen Lichtes", der zur Rechten des Lichtes thront. Aber beide sind wohl zu unterscheiden von dem Christus der Evangelien und beide wieder unter sich. Der leidende Jesus (Jesus patibilis) ist dem Manes

nichts andres, als ein Symbol der noch an die Materie gebundenen Weltseele und ihrer Kämpfe. Wenn in der Schrift gesagt ist, daß Christus gelitten habe am Holz, so wird das nach phantastisch-willkürlicher Umdeutung bezogen auf das Leiden der Natur, zumal in der Pflanzenwelt. Die Pflanze sehnt sich nach dem Lichte. Die Pflanzenseele schmachtet nach ihrer Befreiung. Aber einstweilen ist sie noch an die grobe und zähe Materie des Holzes gebunden. Das ist die Passion der Natur, der große physische „Weltschmerz", würde man im 19. Jahrhundert sagen. Mit jeder Pflanze, die aus dem dunkeln Erdenschoße hervorbricht, wird Jesus immer wieder aufs neue geboren, um aufs neue zu leiden, zu ringen, zu kämpfen den Kampf der Finsternis (der Materie) mit dem Lichte. Der Tod der Pflanze ist ihre Erlösung; daher ist es bei den Manichäern ein Verdienst, gewisse Pflanzen abzubrechen und zu verzehren, damit das gebundene Licht frei wird, während freilich auch wieder andre Pflanzen heilig sind und nicht berührt werden dürfen.

Indem nun also der leidende Jesus selbst der Erlösung bedarf, so hat sich der zur Rechten des Lichtes thronende Christus aufgemacht, hat seinen himmlischen Sonnensitz verlassen und ist als Erlöser auf Erden erschienen in menschlicher Gestalt. Aber nur in menschlicher Gestalt, nicht in menschlichem Wesen, denn wie soll das Göttliche mit der Materie, das Licht mit der Finsternis sich einen? Christus hatte sonach keinen wirklichen Leib, sondern einen bloßen Scheinkörper, und auch sein Leiden und Sterben am Kreuz war nur ein scheinbares. Im Lichte liegt das ganze Geheimnis der Erlösung, und nur insofern das lichtstrahlende Kreuz als Symbol des Lichtes gefaßt wird, kann man sagen, daß von ihm das Heil der Welt ausgeht. Aber, sagen die Manichäer weiter, das Werk Jesu ist schon von Anfang an mißverstanden und von seinen Aposteln selbst ins Jüdische verunstaltet worden. Darum hat Christus schon zu seinen Lebzeiten den Paraklet verheißen. Unter diesem verstand nun Mani nicht den Heiligen Geist, sondern (wie wir früher bei Montanus Ähnliches gesehen haben und wie es sich in der Zukunft noch oft wiederholen sollte) sich selbst. Er betrachtete sich als den Erneuerer des geistigen Christentums und trat ebendeshalb als neuer Religionsstifter auf. Er sandte zwölf Apostel aus zur Verbreitung seiner Lehre, und ebenso standen zwölf Älteste und zweiundsiebenzig Bischöfe, als Nachbild der zweiundsiebenzig Jünger, an der Spitze der manichäischen Religionsgemeinde. Diese Gemeinde selbst bestand aus zwei scharf voneinander geschiedenen Klassen, den Aus-

erwählten oder Vollkommenen (perfecti), und den bloßen Zuhörern (auditores) oder dem Volke der Unvollkommenen. Die Auserwählten mußten sich der strengsten Zucht und allen Entbehrungen unterziehen, welche das System nach seiner Konsequenz fordert. Sie beobachteten die strengsten Fasten und blieben unverehlicht; sie nährten sich meist nur von Vegetabilien, besonders von Oliven, weil Öl die Nahrung des Lichts ist. Die Auserwählten allein erhielten die Taufe und standen, ähnlich den Brahminen der Indier, als Mittler da zwischen den Unvollkommenen und der Gottheit, mit der sie sich in näherm Verkehr glaubten. Sie erteilten Ablaß denen, die durch ihren Beruf genötigt waren, sich täglich durch Berührung mit der Materie zu verunreinigen und zu versündigen; denn nicht nur das Schlachten von Tieren, selbst der Ackerbau war streng genommen eine Versündigung an der Natur und mußte wieder gesühnt werden. — Der sittliche Grundirrtum des Manichäismus bestand darin, daß das Böse in der Materie selbst seinen Sitz habe. Hineingestellt zwischen Geist und Materie, zwischen Licht und Finsternis, hat der Mensch eben den Kampf zu bestehen, den die Welt im großen kämpft. Aber ohne wahre Freiheit des Willens, ohne sittliche Selbstbestimmung und Energie, wird er zwischen den beiden Mächten hin und her geworfen, bald geistig erhoben zum Licht, bald wieder versenkt in die finstere Materie. Nicht freie Beherrschung der Materie, sondern Abtötung derselben und Übung in äußerlicher Werkheiligkeit ist das Wesen manichäischer Sittenlehre. Allein diese Werkheiligkeit stützt sich nicht etwa auf das alttestamentliche Gesetz. Dieses verwarf der Manichäismus vielmehr als ein ungeistliches, und mit ihm das alte Testament überhaupt. Auch die Schriften des neuen Testaments sind nach der Meinung der Manichäer frühzeitig verfälscht und mit jüdischem Sauerteig vermischt worden; die Manichäer hatten daher ihre eigne Bibel und ihre eignen Zeremonien, ihre eignen Feste. Der Todestag Manis wurde besonders feierlich begangen als Fest des Lehrstuhles (Bema).

Zur Zeit Diokletians war die Sekte erst noch im Wachstum; manches von dem Gesagten paßt daher erst auf ihre spätere Entwickelung im vierten und fünften Jahrhundert, wo sie auch auf das Abendland zurückwirkte. So war der berühmte Kirchenlehrer Augustin längere Zeit von dem Netz dieser hochmütigen, mit ihrer Weisheit sich brüstenden Sekte umstrickt, und durch das ganze Mittelalter hindurch bildete der Manichäismus gleichsam die große Ablagerung für alle ketzerischen Ideen, welche die Zeit durchzuckten. Wir mußten ihrer aber darum

schon hier erwähnen, weil sie schon in dem dritten Jahrhundert ihre Wurzeln angesetzt hat. Aus dem wenigen, das ich mitteilen konnte, werden Sie sich überzeugt haben, wie hier eine ganz fremdartige Anschauungsweise sich nur äußerlich mit dem Christentum verband und wie wir es hier in der That mit einer Irrlehre zu thun haben, die nicht nur als eine verschiedene Auffassung christlicher Wahrheiten zu betrachten ist, wie etwa die vorhin angeführte Lehre des Sabellius, sondern als eine die tiefern religiösen und sittlichen Grundlagen des Christentums erschütternde, mithin widerchristliche Richtung. Denn wenn schon der Gnostizismus, den wir früher betrachteten, eine Mißgestalt des Christentums ist, so ist der Manichäismus vollends eine Verkehrung desselben in eine phantastische Natursymbolik und in einen traurigen Zeremoniendienst des Aberglaubens, eine Verwandlung, um in seiner eignen Sprache zu reden, des Lichts in die Finsternis, während er freilich von sich das Gegenteil behauptete. Nichtsdestoweniger hat sich die manichäische Anschauungsweise weit mehr, als man glauben sollte, in die Kirche einzuschleichen gewußt und spukt im Grunde noch in manchen Vorstellungen der Gegenwart, die man für christlich hält und die es doch nicht sind. Sogar in mancher Lehre Augustins hat man einen auch später von ihm nicht überwundenen Rest von Manichäismus gefunden. Manichäisch ist aber überhaupt jede die Allgewalt Gottes beschränkende Annahme von einer absoluten Macht des Bösen, von einer selbständigen Gewalt des Teufels, von einer über dem Menschen waltenden dunkeln Notwendigkeit; manichäisch ist die trübe Lebensansicht, welche die sinnliche Welt, die Gott geschaffen, als den Sitz des Bösen oder gar als ein Werk des Teufels betrachtet, mit dem ein Christenmensch sich nicht befassen dürfe, ohne sich zu verunreinigen; manichäisch aber auch die pantheistische Verwirrung des sittlichen und des natürlichen Gebietes, des Gebietes der Freiheit und der äußern Notwendigkeit; manichäisch die heuchlerische Symbolik, die hinter christlich klingendem Ausdruck ihren unchristlichen Sinn verbirgt und mit der kirchlichen Orthodoxie Versteck spielt; manichäisch endlich alles Pfaffentum, alle Scheidung von Geweihten und Ungeweihten, alle Geheimniskrämerei, die im vornehmen Wissensstolze auf die Menge der Gläubigen als auf die Unwissenden herabsieht und sie am Gängelbande ihrer geistlichen Herrschsucht führt. Gegen die manichäischen Verirrungen alten und neuen Stiles soll uns ewig gelten die einfache gesunde Lehre der Schrift, wonach alle gute und alle vollkommene Gabe von Gott kommt, dem Vater des Lichts, wonach wir alle seine Gaben mit Danksagung genießen

sollen, die Lehre, daß alle Kreatur an sich gut und nur der Mißbrauch Sünde ist, daß auch der Fürst dieser Welt gerichtet ist und daß er keine Macht hat über die, die sich dem Herrn zum Eigentum ergeben haben. Auch das Christentum kennt ein Reich des Lichts und ein Reich der Finsternis; aber bei ihm heißt es: Ihr waret weiland Finsternis, nun aber seid ihr ein Licht in dem Herrn; wandelt wie die Kinder des Lichts (Eph. 5, 8. 9). Auch das Christentum kennt und empfiehlt eine Kreuzigung des Fleisches, aber es kennt auch eine Heiligung des Fleisches dadurch, daß das Wort Fleisch geworden ist, und eben darum lehrt es auch eine Auferstehung des Fleisches. Es kennt nicht nur Weltverachtung und Weltentsagung, es kennt auch eine Weltbeherrschung, Weltveredelung und Weltverklärung! Mit einem Worte, der Gegensatz von Gott und Welt, von Licht und Finsternis, von Geist und Fleisch, von gut und böse ist allerdings auch im Christentum vorhanden und nirgends mehr als hier; aber er ist nicht vorhanden als ein starrer und unversöhnlicher Gegensatz, sondern seine Lösung besteht darin, daß durch den, der in die Welt gekommen und sich wahrhaft mit Fleisch und Blut verbunden, auch die Welt überwunden und Gott mit der Welt versöhnt ist; daß er den Zwiespalt gehoben und es uns möglich gemacht hat, aus der Finsternis zum Lichte, aus dem Reich des Zwanges und der Knechtschaft in das der Freiheit zu gelangen. Daraus folgt auch endlich, daß alle geistlichen Vorrechte der einen vor den andern geschwunden, daß alle Christen Priester, alle berufen sind, zur Erkenntnis des Heils zu gelangen, und alle, wenn auch nicht auf dieselbe Weise und mit denselben Gaben, doch in demselben Geiste und mit dem gleichen Rechte verkündigen sollen die Tugenden des, der uns berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte (1. Petr. 2,9).

Siebzehnte Vorlesung.

Verfolgung der Christen unter Maximian. — Die thebaische Legion. — Legenden aus der schweizerischen Kirchengeschichte: die heilige Verena, St. Ursus, Felix und Regula. — Die diokletianische Verfolgung. — Weitere Schicksale der Christen unter Galerius und Maximian. — Märtyrer. — Die heilige Agnes, die heilige Afra u. a. — Das Toleranzedikt des Galerius. — Rückblick auf die Verfolgungen und allgemeine Betrachtungen darüber.

Wir haben in der letzten Vorlesung gesehen, wie Diokletian zunächst ein Edikt wider die manichäische Sekte erlassen hatte, und zwar that er dies ausdrücklich um der von ihr behaupteten Lehre willen, die er für ebenso unverträglich mit den religiösen Begriffen der römischen Staatsreligion hielt, als wir sie für unverträglich mit dem Christentum halten. Er blieb aber nicht bei der Verfolgung der Manichäer stehen, sondern wandte mit der Zeit seinen Eifer gegen das Christentum selbst. Unsre heutige Betrachtung führt uns auf diese letzten, aber auch heftigsten Verfolgungen, welche die Christen unter der Regierung jenes Kaisers und seines Mitregenten zu erdulden hatten. Auf die Zeit der Ruhe, welche die Kirche vierzig Jahre lang genossen, sollte noch einmal eine Feuertaufe über sie ergehen, die ihr zur Läuterung wurde. Ehe wir jedoch von der diokletianischen Verfolgung selbst reden, haben wir noch einer Verfolgung zu gedenken, die sein wilder und roher Mitregent Maximianus Herkuleus veranstaltet haben soll. Die Nachrichten über die maximianische Verfolgung in Gallien und Rom sind indessen höchst unzuverlässig. Die gleichzeitigen Schriftsteller melden davon nichts; erst im sechsten Jahrhundert geschieht ihrer Erwähnung, und noch mehr weiß die spätere Legende von den einzelnen Umständen derselben zu erzählen. Ich teile die Erzählung mit, weil sie auch selbst in ihren fabelhaften Ausschmückungen, ähnlich der früher

erwähnten Legende von den elftausend Jungfrauen, in unsre vaterländische Kirchengeschichte oder vielmehr in deren Legende eingreift und schon als solche unsre Aufmerksamkeit verdient. Es ist die Erzählung von der sogenannten thebaischen Legion.

Maximian, so lautet die Erzählung, wurde ums Jahr 287 aus Italien herbeigerufen, einen Aufstand der Bagauden in Gallien zu dämpfen, oder nach einer andern Version war seine Absicht, die dortigen Christen zu verfolgen.*) Er ließ aus Ägypten eine Legion Soldaten kommen, die aus lauter Christen bestand. Sie hieß die thebaische Legion. In den agaunischen Engpässen, unweit Octodunum, dem heutigen Martinach im Walliserland, stieß die Legion mit dem Hauptheere zusammen. Hier sollte sich die ganze Armee durch heidnische Opfer auf den bevorstehenden Kampf vorbereiten. Allein die thebaische Legion weigerte sich, diese Zeremonie zu leisten. Sie erklärte überhaupt, keinen Schritt weiter gehen zu wollen; und namentlich war es ihr Anführer Mauritius, der auf diesem Widerstand beharrte. Maximian ließ darauf je den zehnten Mann ausheben und hinrichten. Als aber auch die Übriggebliebenen den Gehorsam verweigerten, ließ er sie alle niedermachen, unter ihnen auch den Mauritius, dessen Tod dann später von den Christen dieser Gegend als Märtyrertod gefeiert wurde. Ihm zu Ehren ward eine Kirche und Kapelle errichtet (das heutige Saint Maurice). Außer dem St. Mauritius werden uns auch die Feldherren Exuperantius und Candidus genannt. — An diese Stammlegende von der thebaischen Legion knüpfen sich dann aber noch mehrere einzelne Sagen über die ersten Heiligen der Schweiz sowohl wie der Rheinlande (Xanten). So entkamen Viktor und Ursus nach Solothurn, wurden aber von dem dortigen Befehlshaber Hirtacus zum Feuertode verurteilt. Ein Wunder vereitelte jedoch die Ausführung des Urteils und bewog einen großen Teil der heidnischen Einwohnerschaft, das Christentum anzunehmen. Eine Verwandte des heiligen Mauritius, die heilige Verena, kam mit oder bald nach Ursus ebenfalls nach Solothurn, ward aber von Hirtacus, den sie von einer schweren Krankheit heilte, freigelassen, worauf sie nach Zurzach sich begab und dort für die Ausbreitung des Christentums wirkte. Auch die beiden Geschwister Felix ued Regula gehörten zu den Flüchtlingen der thebaischen Legion. Sie entkamen dem Blutbade im Walliserlande

*) Über die verschiedenen Rezensionen der Sage vgl. Gelpke, Kirchengeschichte der Schweiz S. 50 ff. und dessen Artikel: Mauritius und die thebaische Legion in Herzogs Realencyklopädie.

durch die Flucht über die Furca und gelangten über Uri und Glarus nach Zürich, allwo sie das Evangelium verkündigten. Der römische Befehlshaber Decius ließ sie hinrichten, in der Gegend, wo die Wasserkirche steht. Da ereignete sich das bekannte Wunder, das auf dem Insiegel der Stadt Zürich verewigt ist. Die Heiligen trugen ihre abgeschlagenen Häupter unter dem Arme den Berg hinan bis an die Stätte, wo ihre Gebeine ruhen sollten und wo zu ihrem Andenken das große Münster sich erhebt. Auch den Rhein hinab und nach Italien kamen versprengte Haufen dieser Legion. Wie sich die sämtlichen Sagen ausgebildet, welche historische Thatsache ihnen möglicherweise zu Grunde gelegen, wollen wir andern zu untersuchen überlassen.*) Nach einer ziemlich verbreiteten Annahme hat die Hinrichtung eines Militärtribuns Mauritius und einer Schar von siebzig christlichen Soldaten, die nach ältern Zeugnissen zu Apamea in Syrien auf Befehl des Maximian stattgefunden haben soll, Veranlassung zu der Sage gegeben, indem der Name und Stand des Märtyrers beibehalten, der Schauplatz aber nach dem Wallis verlegt und die ganze Begebenheit willkürlich umgestaltet wurde. Wir wenden uns wieder der beglaubigten Geschichte zu.

Auch nach dieser war es nicht sowohl Diokletian selbst, als seine Ratgeber, der Cäsar Maximianus Galerius**) und der Statthalter Hierokles, welcher letztere selbst eine Schrift wider die Christen schrieb, die ihn beredeten, die prachtvolle Kirche in Nikomedien zerstören zu lassen, und auch die weitere Zerstörung der christlichen Kirchen und die Vernichtung ihrer heiligen Schriften anzuordnen. Es erschienen (303) drei Edikte, eins schärfer als das andre, wider die Christen; endlich ein viertes im Jahr 304, nach welchem, ohne Ausnahme, alle Christen dem Tode verfielen, die sich weigern würden, den Göttern zu opfern. Und nun erhob sich denn auch im ganzen römischen Reiche (Gallien ausgenommen, wo Konstantius Chlorus schon jetzt den Christen günstig war) eine mehrjährige Verfolgung, die längste und die heftigste unter allen, welche die christliche Kirchengeschichte kennt. In Nikomedien selbst wurden viele hingerichtet, unter ihnen Anthimus, der dortige Bischof, mehrere Hofbeamte, unter ihnen ein Petrus, an dem die

*) Wir verweisen auch hier auf Gelpke, der es verursacht hat, die Zweigsagen, welche Solothurn, Zürich u. s. w. betreffen, von dem thebaischen Stamme, mit dem sie zusammengebracht worden sind, wieder loszulösen.

**) Ihn schildert Laktanz als den Grausamsten unter allen: Inerat huic bestiae naturalis barbaries, efferitas a romano sanguine aliena (de mortibus persec. c. 8).

Grausamkeit vergeblich ihre scheußlichsten Künste versuchte, um ihn zum Abfall zu bringen. Überall füllten sich die Gefängnisse mit Priestern, Bischöfen und Diakonen. Die Zahl der Märtyrer mehrte sich von Tag zu Tag. „Nicht wenn ich hundert Zungen hätte", sagt ein Kirchenschriftsteller in der Sprache des Dichters, „und einen hundertfachen Mund und eine eherne Stimme, nicht vermöchte ich alle die Schandthaten, alle die vielgestaltigen Qualen und Martern zu nennen, welche die Gerichte der Provinzen über die Gerechten und Unschuldigen verhängten."*) Daß indessen auch Schuldige darunter sein mochten, wer möchte das bei dem Zustande der damaligen Christenheit, wie ihn selbst christliche Schriftsteller uns schildern, in Abrede stellen? Gleich als das erste Edikt war angeschlagen worden, wurde es abgerissen, wahrscheinlich von der Hand eines Christen. Auch brach bald darauf im kaiserlichen Palast zu Nikomedien Feuer aus. Ob es, wie Laktanz zu verstehen gibt, auf Anstiften des Galerius von einem Heiden eingelegt worden, um den Verdacht auf die Christen zu wenden, ob, wie Konstantin vermutet, der rächende Blitz des Himmels herniederfuhr, oder ob ein Christ sich so weit vergessen habe, dem allerdings begreiflichen Rachegefühl Luft zu machen, wer mag das entscheiden? Unmöglich wäre das letztere nicht, da wir uns auch unter den Christen jener Zeit nicht lauter vollkommene Jünger des Herrn zu denken haben, die den Spruch beherzigten: Wisset ihr nicht, wes Geistes Kinder ihr seid? Auch das Benehmen der Christen in der Verfolgung war ein sehr verschiedenes. Auch jetzt ließen sich viele zum Abfall verleiten. Zu den verschiedenen Klassen der Gefallenen kam noch eine neue hinzu, die der sogenannten T r a d i t o r e n (Überlieferer). So hießen die, welche sich bewegen ließen, die heiligen Schriften an die Verfolger auszuliefern, damit sie verbrannt würden. Dagegen bewiesen wieder andre eine bewundernswürdige Standhaftigkeit, unter ihnen Jungfrauen und Knaben von zartem Alter. Eine junge Christin zu Karthago, V i k t o r i a, deren Vater und Bruder noch Heiden waren, ließ sich durch kein Zureden ihrer Blutsverwandten bewegen, ihren Glauben zu verleugnen. Als der Bruder, um sie zu retten, vorgab, sie sei ihrer Sinne nicht mächtig, widersprach sie diesem Zeugnis und erklärte, daß dies ihre w a h r e Gesinnung sei und daß sie nicht davon abgehen werde. Als der Prokonsul sie fragte: „Willst du mit deinem Bruder gehen?" antwortete sie: „N e i n, denn ich bin eine Christin und d i e sind meine Brüder,

*) Lact. de mort. pers. c. 16.

die Gottes Gebote beobachten." Den Knaben Hilarius meinte der Prokonsul durch seine Drohungen schrecken zu können; der Knabe antwortete: „Thut, was ihr wollt, ich bin ein Christ." Und so ließen sich der Beispiele noch mehrere anführen. Auch auf Seite der Heiden gaben sich hier und da edlere Gesinnungen kund. Zu Alexandrien fanden mehrere der verfolgten Christen Schutz in heidnischen Häusern, und manche der heidnischen Hausbesitzer opferten lieber ihre Habe und ihre Freiheit, als daß sie Verräter an ihren Schützlingen geworden wären.

Im Jahr 305 legten die beiden Auguste Diokletian und Maximian ihre Würde freiwillig nieder. An ihre Stelle trat im Orient Galerius mit seinem Cäsar Maximin, im Occident Konstantius Chlorus, der in Gallien, Britannien und Spanien das Zepter führte, während der Cäsar Severus über Italien und Afrika herrschte. Da Konstantius Chlorus, wie schon bemerkt, den Christen günstig war, so beschränkte sich die Verfolgung jetzt hauptsächlich auf den Orient, wo besonders der rohe Maximin wütete; namentlich traf die Christen in Palästina ein schweres Schicksal. Manches Leben ward auch hier geopfert; andere wurden in die Bergwerke abgeführt oder in den Kerker geworfen. Der Bischof Pamphilus von Cäsarea, der vertrauteste Freund des Kirchengeschichtschreibers Euseb, wurde, nachdem er erst die greulichsten Martern ausgestanden und zwei Jahre im Gefängnis zugebracht, mit noch elf andern Bekennern hingerichtet. Später wurden an einem Tage ihrer neununddreißig enthauptet. Noch ärger, noch unmenschlicher wurden die Christen in Ägypten behandelt, sowohl in Alexandrien als in Oberägypten (Thebais); Männer, Frauen und Kinder wurden teils verbrannt, teils in den Fluten des Meeres ertränkt, teils ans Kreuz geschlagen, teils auf die raffinierteste Weise zu Tode gemartert. Wenn die Angaben nicht übertrieben sind, so wurden oft an einem Tage bis Hunderte hingerichtet, so daß die Schwerter stumpf wurden und die ermatteten Henker einander ablösen mußten. Unter den zahlreichen Opfern fiel auch der Bischof Petrus von Alexandrien und mit ihm noch andre Bischöfe und Presbyter der ägyptischen Kirche. Ähnliches ereignete sich in Pontus, Phrygien, Kappadocien*), Mesopotamien; Ähnliches in Antiochien und anderwärts. Wie weit unter anderm der heidnische Fanatismus ging, um den Christen jeden

*) Unter den dortigen Märtyrern nennt die Legende den heiligen Georg, einen tapfern Krieger, der später als Ritter in mittelalterlicher Rüstung abgebildet wurde. Sein Kampf mit dem Drachen stellt den Kampf gegen das Heidentum symbolisch dar.

Lebensfaden abzuschneiden, davon möge das Gesetz zeugen, das Maximin im Jahr 308 erließ, wonach alle Eßwaren, die auf den Markt gebracht wurden, zuvor mit Opferwein begossen werden mußten, damit den Christen nur die Wahl bliebe zwischen dem Abfall und dem Hungertod.

Auch in den Provinzen, über die Galerius unmittelbar herrschte, in Mösien, Pannonien, Macedonien, Thracien, erlitten die Christen manche Drangsale, von denen die Märtyreralkten das weitere berichten. Nicht viel besser erging es den Provinzen des Abendlandes, über die Severus gebot; namentlich war Rom selbst der Schauplatz mancher Leiden. So feierte schon die alte Kirche des vierten und fünften Jahrhunderts das Andenken der heiligen Agnes, die als ein dreizehnjähriges Mädchen zu Rom mit Ketten beladen vor Gericht geführt, und, als sie weder durch Schmeicheleien, noch durch Drohungen, noch endlich durch öffentliche Ausstellung am Pranger zum Abfall bewogen werden konnte, mit dem Schwerte hingerichtet wurde. Ambrosius von Mailand verkündete ihr Lob, Augustinus feierte sie in einer Gedächtnisrede, Prudentius in einem Gedichte. Auch hat die Legende ihre Geschichte poetisch ausgeschmückt.*) Die Eltern der Vollendeten verweilten oft ganze Nächte auf ihrem Grabhügel. Da sahen sie einst in nächtlichem Gesichte eine Schar von Jungfrauen in weißen, mit Gold durchwirkten Gewändern vom Himmel auf die Erde herniederschweben und unter ihnen die verklärte Tochter, ein weißes Lamm zu ihrer Seite. Als die Eltern darob erschraken, redete sie Agnes mit holdseligen Worten an: „Betrauert mich nicht länger als eine Tote, ihr seht ja, daß ich lebe; freuet euch mit mir und wünschet mir Glück, daß ich mit diesen allen die Wohnungen des Lichtes ererbte und nun ewig dem im Himmel vereint bin, den ich auf Erden von ganzem Herzen liebte.“ Sie sprach's und verschwand. Darum pflegen die Künstler die heilige Agnes mit einem Lamm an der Seite zu malen. Schon in der Mitte des vierten Jahrhunderts schmückte ein römischer Bischof das Grab der Heiligen mit einer Marmorplatte, und bald erhob sich daselbst eine Kirche, die im Jahr 626 von Grund aus erneuert wurde und als St. Agnesenkirche noch unter den Kirchen Roms sich erhalten hat. In dieser Kirche werden am Feste der heiligen Agnes, am 21. Januar, die Lämmer geweiht, aus deren Wolle die Pallien für die Erzbischöfe verfertigt werden; auch anderwärts sind dieser Heiligen Kirchen und Klöster geweiht worden.

*) Siehe unter anderm Pipers evangel. Kalender v. J. 1851. S. 105 ff.

Außer der heiligen Agnes werden uns auch noch andre Märtyrer und Märtyrerinnen aus Italien genannt. So Agrikola und Vitalis zu Bologna, Gervasius und Protasius zu Mailand u. a.; doch sind die Märtyrerakten, welche uns von den Leiden dieser Heiligen berichten, nur mit Vorsicht zu benutzen.*) Selbst in den Gegenden, über welche Konstantius Chlorus herrschte, blieben die Christen nicht durchweg verschont, da der Kaiser nicht überall die Verfolgungen verhüten konnte. Spanien mußte der Kaiser seinen Statthaltern überlassen, und so begegnen wir auch dort einer Anzahl Märtyrer, namentlich in Cäsar-Augusta, dem heutigen Saragossa. Schon Augustin erwähnt des heiligen Vincentius, der ähnlich dem früher genannten Laurentius auf einem glühenden Roste zu Tode gemartert wurde; andrer nicht zu gedenken. Auch nach Rhätien, Vindelicien, Noricum, wo wir die ersten Spuren des Christentums zu Anfang des vierten Jahrhunderts finden**), soll sich die Verfolgung erstreckt haben, wenn anders die Sage gegründet ist, wonach die heilige Afra aus Cypern in Augsburg dem Flammentode preisgegeben wurde (ums Jahr 304). Afra hatte sich, so berichtet die spätere Legende, mit ihrer Mutter Hilaria in dieser Stadt niedergelassen und ein ausschweifendes Leben geführt. Durch den spanischen Bischof Narcissus, den sie beherbergte, war sie zur Erkenntnis gebracht und bekehrt worden, und ward, weil sie als Christin sich bekannte, auf einer kleinen Insel des Lechflusses verbrannt. Dasselbe Schicksal traf ihre Mutter und einige ihrer Gefährtinnen.

Aber es dauerte doch nicht mehr lange, so wurde den Christenverfolgungen im römischen Reiche für immer ein Ziel gesetzt. Galerius, durch schwere Krankheit gedemütigt, erließ, kurz vor seinem

*) So unter anderm die Legende vom heiligen Sebastian. Er soll eine hohe Ehrenstelle im kaiserlichen Heere bekleidet haben. Als er von seinem christlichen Bekenntnis nicht abstehen wollte, ward er an einen Baum gebunden und mit Pfeilen, die auf ihn abgeschossen wurden, durchbohrt (ums Jahr 287 oder 88). Die Legende erzählt dann weiter, wie eine Christin, Irene, ihn, als sie ihn des Nachts beerdigen wollte, noch am Leben gefunden. Nachdem er sich wieder erholt, ward er zum zweitenmal ergriffen, zu Tode gestäupt und sein Leichnam in eine Kloake geworfen, dann aber, nachdem er einer Christin Lucina erschienen, auf seinen Wunsch hin in den Katakomben beigesetzt. Die römische Kirche verehrt ihn als Schutzheiligen wider die Pest. Als diese in Rom wütete, ward ihm ein Altar in der Kirche des heiligen Petrus ad vincula erbaut. Sonst gilt er auch als der Patron der Schützen. Sein Gedächtnistag fällt zusammen mit dem des heiligen Fabian (s. oben) den 20. Januar.

**) Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands I, S. 219.

Tode im Jahr 311, ein Edikt, worin er erklärte, es sei zwar seine Absicht gewesen, die Christen wieder zur Religion ihrer Väter zurückzuführen; da indessen die meisten unter ihnen bei ihrer Denkungsart verharrten, und da es doch besser sei, daß sie auf irgend eine Weise für das Wohl des Staates beteten, so solle ihnen gestattet sein, es auf ihre Weise zu thun. Ja, es wurde ihnen (ein merkwürdiges Zugeständnis an das Christentum) das Beten für das Wohl des Staates zur Pflicht und zur Bedingung gemacht, unter der sie auf Duldung Anspruch machen könnten.*) Nach Verfluß von sechs Monaten ließ zwar Maximin die Christen im Orient aufs neue verfolgen; allein der bald darauf erfolgte Übergang des Konstantin über die Alpen und sein im Zeichen des Kreuzes errungener Sieg über den Maxentius (312) verschaffte den Christen nicht nur allgemeine Duldung, sondern schon bald wurde ihre Religion nun auch die vom Kaiser bevorzugte, ja zuletzt die herrschende im Reiche, die Staatsreligion. Von diesem wichtigen Umschwung der Dinge, der eine neue Periode in der Kirchengeschichte herbeiführte, von dem Leben, der sogenannten Bekehrung und der christlich-hierarchischen Regierung Konstantins des Großen können wir hier noch nicht reden, ohne die uns gesteckte Grenze zu überschreiten. An dieser Grenze angelangt blicken wir aber jetzt noch einmal zurück auf die sämtlichen über die Christen ergangenen Verfolgungen im römischen Reich und knüpfen daran einige allgemeine Betrachtungen.

Es gab eine Zeit, in der man die Zahl der erlittenen Verfolgungen genau glaubte angeben zu können und dieselben auf zehn feststellte. Man brachte sie mit den zehn Plagen Ägyptens, mit den zehn Hörnern des Tieres in der Apokalypse in Verbindung, und hielt eben darum um so mehr an der Zahl fest. Allein eine solche bestimmte Zahl läßt sich gar nicht angeben, da der Begriff der Verfolgung selbst ein fließender ist, und da es von vielen schwer ist zu sagen, wo sie angefangen und wo sie aufgehört haben. Wollen wir in Kürze die Hauptverfolgungen zusammenstellen, so werden sich uns ergeben: im ersten Jahrhundert die unter Nero in Rom, und die andern partiellen Verfolgungen unter Domitian und Trajan, teils in der Hauptstadt, teils in den Provinzen; im zweiten Jahrhundert die Verfolgung unter Mark Aurel in Kleinasien und Gallien; im dritten Jahrhundert die unter Septimius Severus und unter Maximin dem Thracier, dann die unter

*) Euseb, Kirchengesch. VIII, 17.

Decius Gallus und Valerianus; und endlich zu Anfang des vierten Jahrhunderts die Verfolgung unter Diokletian und seinen Mitregenten. Vergleichen wir nun diese Verfolgungen untereinander, so werden wir leicht beobachten, daß sie nicht alle denselben Charakter haben und daß auch die genannten Kaiser selbst nicht den gleichen Anteil an ihnen nahmen. Bei Nero war es der Ausbruch roher Tyrannenwut, welche sich die Christen zu Schlachtopfern ausersah, die für den von ihm angeschürten Brand von Rom büßen sollten; bei Trajan war es die Konsequenz, welche keine unerlaubten Verbindungen im Reich gestattete, während der Kaiser für seine Person die möglichste Milde empfahl; den Mark Aurel mochte die stoische Abneigung gegen alles, was die Gemüter aus der gewohnten Ruhe aufrütteln könnte, und damit zusammenhängende Staatsraison zu seinen, dem edeln Charakter des Mannes widersprechenden Urteilen verleitet haben; bei Septimius Severus waren es die Übertreibungen der Montanisten, die den Kaiser zu strengern Maßregeln, auch gegen die übrigen Christen, hinrissen; bei Maximin dem Thracier Nachgiebigkeit gegen das Volk und eigne Herzensroheit, während erst bei Decius eine planmäßige Absichtlichkeit sich zu erkennen gibt, die womöglich eine gänzliche Ausrottung der Christen sich zum Ziel setzte. Dasselbe läßt sich denn auch, und in noch höherm Grade, von den weiteren Verfolgungen und namentlich von der soeben betrachteten unter Diokletian und seinen Mitregenten sagen. Hier galt es Sein oder Nichtsein — absolute Vertilgung oder absolute Herrschaft der einen oder der andern Religion, ein Kampf auf Leben und Tod.

Wie weit die römischen Kaiser überhaupt, sowohl die verfolgenden, als die günstig gestimmten, eine richtige Einsicht vom Christentum hatten, ist schwer zu bestimmen. Die spätern kannten es natürlich schon besser als die frühern, und darum nahmen auch ihre Verfolgungen schon mehr den Charakter systematischer Religionsverfolgungen an; während die frühern teilweise auf fremdartigen Beweggründen und auf den falschen Gerüchten ruhten, die ihnen zu Ohren gekommen. In der spätern Zeit fällt daher auch die persönliche Stimmung der Kaiser mehr ins Gewicht, während es früher meistenteils der souveräne Volkshaß war, der die Christen verurteilte, und dem die Kaiser nachgaben, weil es ihnen sowohl an Einsicht als an Kraft fehlte, ihn zu beschwichtigen. Daß das Volk die Christen beurteilte, wie noch immer die Masse religiöse Erscheinungen beurteilt, wen kann das befremden? Zu allen Zeiten mußte, besonders bei außerordentlichen Landplagen, das Volk einen

Gegenstand haben, auf den es seinen Haß ablud. Wie mußten nicht im christlichen Mittelalter die Juden, wie in den Ländern der Gegenreformation die Evangelischen, wie in unsrer eignen Zeit gewisse Orden oder Sekten schuld sein an alledem, was als Druck der Verhältnisse empfunden wurde: heute an Krankheiten, morgen an Hungersnot, das eine Mal an der Revolution, das andre Mal an der Reaktion. So war es damals mit den Christen. Sehr gut sagt Tertullian: „Die Christen hält man für die Ursache jedes öffentlichen Unglücks, jedes Mißbehagens im Volke. Wenn der Tiber aus seinem Bett austritt, wenn der Nil nicht die Gefilde befruchtet, wenn der Himmel stille steht und die Erde sich bewegt, wenn Hungersnot, wenn Seuche einbricht, sogleich heißt es: ‚Fort mit den Christen zu den Löwen!'"*) Das heidnische Volk hielt die Christen zuvörderst für Feinde der Götter und darum auch für Feinde des Staates und seiner Religion; man bezeichnete sie allgemein als die Gottlosen, als die Atheisten, als die, welche weder Tempel noch Altar haben (besonders in der frühern Zeit), welche die Wolken anbeten. Von ihren geheimen Zusammenkünften wußte man sich allerlei zu erzählen, was man gern glaubte, und desto lieber glaubte, je fabelhafter, je gräßlicher es lautete. Da sollten sie zusammenkommen, um Menschenfleisch zu essen und Menschenblut zu trinken; vielleicht daß der Mißverstand der Abendmahlsfeier, wo von einem Essen des Leibes und von einem Trinken des Blutes Christi die Rede war, zu diesem (nachmals unter den christlichen Völkern selbst auf die Juden übertragenen) Gerücht Anlaß gegeben. Was die alte Fabel erzählt von Thyestes, dem Sohne des Pelops, daß ihm sein Bruder Atreus die eignen Söhne zur Speise vorgesetzt und dieser, ohne es zu wissen, sie gegessen habe, das wurde gleichfalls mit geringen Variationen den Christen schuld gegeben. Es werde, hieß es, in ihren Versammlungen ein Gericht aufgetragen, das äußerlich einer Mehlspeise ähnlich sehe, und einer der Neulinge müsse es anschneiden; das sei aber ein mit Mehl bestreutes Kind, welches nun von der Versammlung verzehrt werde. Auch was von Ödipus berichtet wird, daß er seine Mutter Iokaste geehelicht, das wiederhole sich, hieß es, bei den Christen. Weil sie sich gegenseitig Brüder und Schwestern nannten, so gab man ihnen unnatürliche Vermischungen und gesetzwidrige Ehen schuld. Noch Ärgeres wurde ersonnen. Wenn sie eine Zeitlang in ihren nächtlichen Konventikeln beisammen gewesen,

*) Tert. Apol. c. 40.

hieß es, so würden plötzlich die Lichter gelöscht und dann überlasse sich alles der schändlichsten Lust. Das Gerücht, daß sie einen Eselskopf anbeteten, und andre läppische Beschuldigungen sind von der Art, daß man sie kaum wiederholen mag; aber man müßte die menschliche Natur nicht kennen, die am Unnatürlichen und am Erfinden des Unnatürtürlichen ihre seltsame Freude hat, wenn man sich darüber zu sehr wundern wollte.*) Vernünftige Leute glaubten nun freilich diesen Gerüchten nicht, und wir haben gesehen, wie manche der heidnischen Beamten, unter denen ein Plinius nicht allein dasteht, die Christen bemitleideten und ihnen, womöglich, ihr Schicksal zu erleichtern suchten. Während hier und da auch wohl einer der rohern Statthalter seine Gewalt mißbrauchte und an den grausamen Hinrichtungen mit unmenschlicher Schadenfreude sich weidete, gaben sich andre alle ersinnliche Mühe, den Angeklagten selbst einen Ausweg zu zeigen; sie legten ihnen ordentlich das Wort auf die Zunge, womit sie sich lossprechen konnten; sie waren erbötig, ihnen Zeugnisse ihrer Unschuld auszustellen, um sie vor weitern Verfolgungen zu schützen; aber freilich führten diese wohlgemeinten Versuche nicht immer zum erwünschten Ziel. Die Gewissenhaften unter den Christen verschmähten es, auch nur durch eine augenblickliche Verstellung, durch ein kluges Verschweigen oder gar durch eine Lüge, und wäre es eine Notlüge, sich loszukaufen. Ja, manche gingen noch weiter. Sie suchten den Märtyrertod, sie bekannten mehr als man wissen wollte, sie drängten sich ordentlich zu den Richterstühlen hinzu und baten um die Gnade, für Christum sterben zu dürfen. So erzählt uns unter anderm Tertullian, wie schon im Zeitalter Hadrians sich eine Christenschar von Ephesus dem dortigen Statthalter dargestellt und sich das Märtyrertum von ihm erbeten habe. Der Statthalter ließ einige hinrichten; die übrigen entließ er mit den Worten: „O ihr Elenden! Wenn ihr durchaus sterben wollt, so habt ihr ja

*) Einen interessanten Beitrag zu den Verhöhnungen, denen die Christen jener Zeit sich ausgesetzt sahen, gibt die Schrift von Ferd. Becker: Das Spottkruzifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts. Breslau 1866. Auf einem Wandbilde in einem zu den Kaiserpalästen gehörigen Gemächerkomplex am Fuß des Palatin entdeckte man einen sogenannten Graffit, eine Wandklexerei oder vielmehr ein Gekritzel, möglicherweise von einem heidnischen Pagen, das eine menschliche Figur mit einem Eselskopf darstellt, am Kreuze hängend, und diesem Gekreuzigten wirft (wie man die Stellung deuten zu müssen glaubt) eine nebenstehende Figur Kußhändchen zu. Darunter stehen die Worte: *Αλεξαμενος σεβετε* (lies *σεβεται*) *θεον*. Alexamenos war wahrscheinlich der Name des darin verhöhnten christlichen Mitpagen.

Abgründe und Stricke!" Dieses falsche, erzwungene Märtyrertum, wie sehr ist es zu unterscheiden von dem wahren und echten Glaubensmute, der nur da sich in den Tod gab, wo die Notwendigkeit es forderte!

Es waren aber nicht die Verleumdungen und die unsinnigen Anschuldigungen des Volkshasses allein, welche die Christen in den Augen der heidnischen Obrigkeit zu Verbrechern stempelten. Wir dürfen nicht vergessen, daß die ganze christliche Anschauungsweise eine vom Heidentum so verschiedene war, daß in allen Vorkommenheiten des praktischen, besonders des politischen Lebens diese Verschiedenheit hervortrat, daß das christliche Gewissen jeden Augenblick mit den bestehenden Gesetzen und Einrichtungen des Staates in einen unauflöslichen Konflikt kam. So ernstlich es auch den wahren Christen darum zu thun war, die Obrigkeit, auch die heidnische, als eine von Gott geordnete zu ehren und ihren Befehlen sich zu unterziehen, so zeigten sich doch beständig Anlässe, wo das andre Gebot noch dringlicher erschien: man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen. Schon die äußern Ehrenbezeugungen, die der römische Bürger der Person des Kaisers und seiner Mitregenten zu leisten hatte, waren von der Art, daß ein Christ Bedenken tragen konnte, daran teilzunehmen. Wir reden nicht einmal vom Opfern und Weihrauchstreuen vor den Bildnissen der Kaiser; aber auch das Bekränzen und Illuminieren der Häuser bei einem Triumphzuge hatte, so unschuldig es schien, so viele Berührungen mit dem Heidentum, widersprach so sehr dem nach innen gekehrten christlichen Sinne, daß die strengern und ängstlichen Gewissen sich darein nicht zu finden wußten. Vollends brachte die Verpflichtung zum Kriegsdienste manche Kollision. Schon den Krieg an und für sich hielten manche Christen für etwas Unerlaubtes; aber wenn sie nun vollends den Soldateneid leisten und sich allen den Zeremonien unterwerfen sollten, die zum militärischen Gottesdienst gehörten; wenn sie Wache stehen sollten vor den Götzentempeln und diese vor Entweihung schützen; wenn sie gar zu Arrestationen und Hinrichtungen ihrer Glaubensgenossen mitwirken sollen, so gaben sie, falls sie sich des Dienstes weigerten, ihren Obern gerechten Anlaß zur Bestrafung. Nur ein Beispiel aus den Zeiten Diokletians. Zu Sevesta in Numidien weigerte sich ein 21jähriger Jüngling, sich zum Kriegsdienste zu stellen, zu dem das Gesetz ihn verpflichtete. „Ich darf nicht Soldat sein; ich darf nichts Böses thun!" Das war die Rede, bei der er standhaft blieb. Vergebens redete man ihm zu, daß viele Christen im Heere der beiden Kaiser und ihrer Cäsaren dienten, und daß man ihm seine Religion unangetastet lassen

wolle; der Jüngling beharrte auf seinem Widerstand, er riß das Militärzeichen ab, das man ihm umhing, und so wurde er hingerichtet nicht als Christ, sondern weil er sich gegen die Gesetze auflehnte. Wir müssen also, wenn wir gerecht sein wollen, nicht alles, was die Christen jener Zeit erduldeten, auf Rechnung der Heiden schreiben. Wir müssen zugeben, daß Übertreibungen und Schroffheiten, wie sie namentlich bei der Montanistensekte vorkamen, ja daß sogar auch mitunter wirkliche Vergehen, die sich einzelne zu schulden kommen ließen (ich erinnere an die Vorfälle in Nikomedien), die strengen Maßregeln rechtfertigten oder doch entschuldigten, welche die heidnischen Obrigkeiten ergriffen und von ihrem Standpunkte aus ergreifen mußten, wenn sie ihre Pflicht thun wollten.

Fragen wir endlich nach der höhern Bedeutung, welche die Christenverfolgungen im ganzen hatten, so wird uns nicht entgehen, daß sie zweifelsohne einer höhern Ordnung der Dinge dienen mußten, daß sie notwendig waren zur Entwickelung und Kräftigung des Reiches Gottes. Christus selbst hatte es den Seinen vorausgesagt, daß Verfolgungen über sie kommen würden. „Sie werden euch überantworten in ihre Rathäuser und werden euch geißeln in ihren Schulen. Man wird euch vor Fürsten und Könige führen um meinetwillen, zum Zeugnis über sie und über die Heiden.... Es wird aber ein Bruder den andern zum Tod überantworten und der Vater den Sohn, und die Kinder werden sich empören wider ihre Eltern und ihnen zum Tode helfen, und müsset gehasset werden von jedermann um meines Namens willen; wer aber bis an das Ende beharret, wird selig.... Der Jünger ist nicht über seinen Meister, noch der Knecht über seinen Herrn.... Haben sie den Hausvater Beelzebub geheißen, wieviel mehr werden sie seine Hausgenossen also heißen; darum fürchtet euch nicht vor ihnen.... Ihr sollt nicht wähnen, daß ich gekommen sei, Friede zu senden auf Erden. Ich bin nicht gekommen, Friede zu senden, sondern das Schwert; denn ich bin gekommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger, und des Menschen Feinde werden seine eignen Hausgenossen sein.... Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und folget mir nach, der ist mein nicht wert. Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren, und wer sein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden" (Matth. 10, 17—39). Und wie Jesus, so haben es auch die Apostel ausgesprochen: „Alle, die gottselig leben wollen in Christo Jesu, müssen Verfolgung leiden" (2. Tim. 3, 12); „nur durch viele Trübsale

gelangen wir in das Reich Gottes" (Apostelg. 14, 22). „Achtet es aber", schreibt Jakobus, „für eitel Freude, wenn ihr in mancherlei Anfechtung fallet, und wisset, daß euer Glaube, so er rechtschaffen ist, Geduld wirket" (Jak. 1, 2 ff.). „Ihr Lieben," schreibt Petrus, „lasset euch die Hitze, die euch begegnet, nicht befremden, als widerführe euch etwas Seltsames; sondern freuet euch, daß ihr mit Christo leidet, auf daß ihr auch zu der Zeit der Offenbarung seiner Herrlichkeit Freude und Wonne haben möget" (1. Petr. 4, 12). Und an wie vielen Stellen redet Paulus von den Verfolgungen, die er um des Evangeliums willen erduldete, und wie sieht auch er sie als notwendig an, damit die äußere wie die innere Frucht daraus entstehe.

Schon die äußere Frucht, welche die Verfolgungen brachten, kann uns nicht entgehen. Sehen wir in ihnen zunächst auch eine räumliche Beschränkung des Christentums, einen harten Damm, der sich seiner Verbreitung entgegensetzte, so wirkten sie, wie wir schon früher gesehen haben, dennoch zu dieser Verbreitung mit. Das Blut der Märtyrer ward ein Same der Kirche. „Ihr mäht uns nieder — vermehrt erstehen wir wieder" („Plures efficimur, quoties metimur a vobis") konnte daher Tertullian am Schlusse seines apologetischen Werkes ausrufen. Teils wurde das Evangelium, wie schon ganz im Anfange, durch die dem Schwert des Verfolgers Entronnenen in die entferntesten Gegenden getragen, wie das Feuer um so mehr neue Glut entzündet, je mehr man es zerteilt und je weiter seine Funken nach allen Richtungen auffallen; teils aber wirkte auch das Märtyrertum begeisternd auf die ein, welche Zeugen desselben waren. Es hatte nicht nur eine abschreckende, es hatte auch eine anziehende, ja mitunter sogar eine ansteckende Gewalt. Wir haben Beispiele angeführt von solchen, die durch den Anblick der Märtyrer zu ähnlicher Gesinnung geführt wurden und ein gleiches Ende nahmen. Und dies führt uns zugleich auf die *innere* Frucht der Verfolgungen. Sie dienten dem Christentum selbst zur Läuterung, zur innern, sittlichen Vollendung. Unter den Leiden und Drangsalen konnte allein der *innere Mensch*, auf den es das Christentum absah, seiner Vollendung entgegengeführt werden! Wie bald wäre das Christentum in Weltlichkeit, in toten Mechanismus versunken, hätte es die Läuterungskämpfe nicht bestehen müssen. Wir haben gesehen, wie schon die vierzig Jahre Ruhe bis zur letzten Verfolgung einen schädlichen, einen erschlaffenden Einfluß übten. Die ersten Christen betrachteten sich als Krieger Christi, die immer gerüstet sein müssen wider den Feind, immer wachsam, immer schlagfertig, immer aufs äußerste

gefaßt. Das gab ihrem Geiste eine heilsame Spannung, ihrem Dichten und Trachten eine beständige Richtung auf das unverrückte Ziel ihres Strebens, das stählte und kräftigte ihren Willen und läuterte ihr Gemüt. Je geschäftiger die Verleumdung, ihnen Böses nachzureden, desto mehr mußten sie sich hüten, daß sie auch nicht von ferne Anlaß zu gerechten Klagen gaben. Da galt auch jenes apostolische Wort: „Selig seid ihr, wenn ihr geschmähet werdet über dem Namen Christi; denn der Geist, der ein Geist der Herrlichkeit und Gottes ist, ruhet auf euch. Bei ihnen ist er verlästert, aber bei euch ist er gepriesen. Niemand aber unter euch leide als ein Mörder oder Dieb oder Übelthäter oder der in ein fremdes Amt greifet. Leidet er aber als ein Christ, so schäme er sich nicht, er ehre aber Gott in solchem Fall; denn es ist Zeit, daß anfange das Gericht am Hause Gottes. So aber an uns, was will's für ein Ende nehmen mit denen, die dem Evangelium Gottes nicht glauben! Und so der Gerechte kaum erhalten wird, wo will der Gottlose und Sünder erscheinen? Darum, welche da leiden nach Gottes Willen, die sollen ihm ihre Seele befehlen, als dem treuen Schöpfer, in guten Werken" (1. Petr. 4, 14—19). Je schwerere Opfer das Christentum kostete, desto teurer wurde es geschätzt, desto höher stieg es auch in den Augen der Heiden, die in ihm eine noch nie geahnte Macht erkannten, an der die Macht ihrer Götter und die Weisheit ihrer Philosophie zu schanden ward; desto mehr ging in Erfüllung das Wort: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, auf daß sie eure guten Werke sehen und den Vater im Himmel preisen" (Matth. 5, 16).

Aber indem die Verfolgungen als Läuterungsmittel dienten, mußten natürlich auch die Schlacken ausgesondert werden vom reinen Golde. Bei den Verfolgungen zeigte sich's, ob einer nur mit dem Munde oder mit der That sich zu Christo bekenne; ob er nur mitherrschen und mitgenießen, oder auch mitkämpfen und mitleiden wolle. Wir wissen, wie streng die erste Kirche über die Gefallenen urteilte; *wir* sind gewiß geneigt, sie milder zu beurteilen, je gewissenhafter wir uns die Frage vorlegen: was hätten *wir* gethan, wir, die Kinder einer Zeit, die nichts weniger als eine Zeit der Märtyrer ist? Aber je begreiflicher, je entschuldbarer uns der Abfall wird, desto höher steigt unsre Bewunderung der Glaubenshelden, die mit ihrem Blute den Boden der Kirche getränkt haben, und wenn schon die alte Kirche das Andenken an ihre Märtyrer heilig gehalten hat, so werden wir uns nicht dem Vorwurf einer falschen Menschenverehrung aussetzen, wenn auch *wir* dieses Andenken bewahren, und da, wo es nur *zu* sehr in den Hintergrund

getreten ist, es wieder auffrischen. Von der andern Seite werden wir uns aber auch hüten, das Märtyrertum zu überschätzen. In diesen Fehler ist die römisch-katholische Kirche verfallen, wenn sie die Verdienste der Heiligen im Sinne äußerer Werkheiligkeit ausgebeutet und wenn sie diese Verdienste nur nach der Größe des Leidens geschätzt hat. Wir dürfen erstens nicht vergessen, daß Christus allein der Grund unsrer Hoffnung und Seligkeit, sein Leiden allein das ist, das der Welt die Erlösung brachte, und daß zweitens auch in die Leiden der Märtyrer oft Unlauteres sich einmischte, bald Schwärmerei, bald Eitelkeit, bald wieder eine gewisse Verwegenheit, die, weil sie das Leben gering achtete, auf wohlfeile Weise sich den Heiligenschein zu erwerben suchte. Ich erinnere daran, wie zur Zeit Cyprians die sogenannten Bekenner die Autorität mißbrauchten, die sie bei der Gemeinde hatten. Da muß uns denn wohl der Spruch des Apostels einfallen: „Und wenn ich auch meinen Leib sengen und brennen ließe, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze" (1. Kor. 13, 3). Drittens laßt uns bedenken, daß es überdies noch ein andres Märtyrertum gibt, als das allein, das Leib und Blut opfert. Es können auch andre Opfer von dem Menschen gefordert werden, die ebenso teuer in ihrer Art sind. Mit dem Wechsel der Zeiten wechseln auch die Anforderungen, die in dieser Hinsicht an uns gestellt werden. Die Zeit der Verfolgungen, wie wir sie kennen gelernt haben, ist allerdings für uns vorüber; aber gibt es nicht Verfolgungen andrer, wenn auch feinerer, darum nicht minder gefährlicher Art? Und immer noch hat ein jeder Gelegenheit genug, das Wort auf sich anzuwenden: „Wer mich bekennet vor den Menschen, den werde ich auch bekennen vor meinem himmlischen Vater, und wer mich verleugnet, den werde ich auch verleugnen" (Matth. 11, 32). Das sei die Frucht, die wir aus der Geschichte der Verfolgungen mitnehmen.

Achtzehnte Vorlesung.

Innere Angriffe auf das Christentum. — Porphyrius. — Summarische Zusammenstellung der christlichen Glaubenslehren in den drei ersten Jahrhunderten.

Dem äußern Kampf, den das Christentum mit dem Heidentum in den ersten drei Jahrhunderten zu bestehen hatte, entsprach auch der innere, der geistige Kampf, der mit den Waffen des Geistes durch Wort und Schrift geführt wurde. Wir haben schon früher sowohl der Angriffe, als der Verteidigungen gedacht. Wir haben einen Lucian, einen Celsus im Zeitalter der Antonine kennen gelernt, und ebenso haben wir von den Apologeten des Christentums gesprochen, an denen es zu keiner Zeit gefehlt hat. Wie aber der äußere Kampf nicht zu allen Zeiten auf dieselbe Weise geführt wurde, wie es erst nur die verachtete jüdische Sekte war, der die Verfolgung galt, später aber schon Religion gegen Religion im Kampfe stand und die Kräfte sich miteinander zu messen anfingen: so ging es auch bei der wissenschaftlichen Bekämpfung. Ein Lucian spottete noch einfach über die Schwärmerei der Christen, und auch bei Celsus blieb es mehr bei vereinzelten Angriffen. Ja, Lucian spottete, wie wir gesehen haben, ebenso über die eignen Landesgötter als über die Christen und ihre Dogmen. Anders war es dagegen in jener späteren Zeit, nachdem das Christentum mehr und mehr als eine geistige Macht hervorgetreten war, und der Gedanke, es möchte den Christen doch gelingen, den alten Olymp zu stürzen, immer drohender wurde. Da mußte das Heidentum sich auch innerlich zusammennehmen, es mußte seine letzten Anstrengungen machen, um sich bei den Denkenden und Gebildeten in das nötige Ansehen zu setzen; gerade so wie es etwa der römische Katholizismus that nach den ersten Erfolgen der Reformation. Das alte Heiden-

tum in seiner polytheistischen Gestalt hatte, wie wir gleich in unsern ersten einleitenden Vorlesungen gesehen haben, sich überlebt, noch ehe das Christentum aufkam, und schwerlich konnte jemand mit der Hoffnung sich schmeicheln, das polytheistische Göttersystem mit all seinen Menschlichkeiten als haltbar für die Zukunft darzustellen. Die gebildeten Heiden hatten ja schon längst einen Glauben aufgegeben, der selbst bei ihren Kindern nicht mehr haften wollte. Aber, ehe man die Religion so leicht wie ein Ammenmärchen preisgab, mußte man sich doch wohl fragen: Liegt nicht diesem so kunstreich verzweigten, so tief in die Geschichte hinabreichenden Göttersystem eine höhere religiöse Idee zum Grunde? sind am Ende diese Mythen, die das Volk roh und sinnlich auffaßt, nicht tiefer greifende Symbole des Göttlichen? Diese Frage war wohl des Nachdenkens wert in einer Zeit, wo es sich um Aufrechterhaltung oder Untergang einer Religion handelte, die mit den großen Erinnerungen des römischen Staates und mit der ganzen antiken Bildung so eng zusammenhing. Und wenn wir gesehen haben, daß sogar Juden und Christen zu den willkürlichsten allegorischen Auslegungen ihre Zuflucht nahmen, um die Lehren und Geschichten der Bibel von allem dem natürlichen Menschen Anstößigen zu befreien und sie auch den Heiden mundgerecht zu machen: können wir uns wundern, wenn auch geistreiche Heiden den gleichen Kunstgriff anwandten, um die heidnische Religion in den Augen der Gebildeten zu empfehlen und vor den Einwendungen der Gegner zu schützen? Und wenn die platonische Philosophie sich sogar dem idealisierenden Streben der Christen als williges Gedankenwerkzeug darbot, so mußte sie, die doch selbst dem heidnischen Boden entsprungen war, noch weit mehr sich eignen, dem hellenischen Heidentum einen neuen Zauber und neue, wenn auch morsche Stützen zu verleihen.

So waren es denn namentlich die Neuplatoniker, welche sehr beachtenswerte Anstrengungen zu Gunsten der altväterlichen Religion machten. Wir können sie als die heidnischen Mystiker bezeichnen. Sie waren es vorzüglich, die den herkömmlichen Glauben des Volkes, den sie geistig umdeuteten, mit aller Glut der Schwärmerei gegen die Christen verteidigten. Ein Hauptvertreter dieser Richtung war, wie ich schon früher bemerkte, der Alexandriner Plotinus gewesen, der die christlichen Gnostiker vom Standpunkte einer heidnischen Gnosis aus bekämpfte. Sein begeisterter Schüler Porphyrius aber that es ihm noch an Eifer zuvor; er kehrte seine Waffen nicht nur gegen die Gnostiker, sondern gegen die Christen und ihre Religion überhaupt.

Porphyr war nicht ein leichtfertiger Spötter wie Lucian, er war ein tiefer, nach innen gekehrter, religiöser Geist, aber nach seiner ganzen Anschauungsweise dem Heidentum von Herzen zugethan. Sein eigentlicher Name ist Malchus. Er war 233 zu Batanea in Syrien geboren und starb 304 in Rom. Er kannte das Christentum nicht bloß oberflächlich, wie die frühern Bestreiter desselben. Er hatte sogar in seinen Jünglingsjahren den Unterricht des großen Origenes genossen. Ja, es geht eine Sage, Porphyr sei eine Zeitlang Christ gewesen, sei aber im palästinensischen Cäsarea von einigen Christen mit Schlägen mißhandelt worden und habe von da an dem Christentum entsagt und einen unversöhnlichen Haß auf seine Bekenner geworfen. Diese Sage entbehrt jedoch alles Grundes, und wir brauchen gar nicht eine so grob äußerliche Ursache aufzusuchen, um es begreiflich zu finden, daß Porphyr bei seiner ganzen Geistesrichtung sich beikommen ließ, das Christentum zu bestreiten. Es war auch, wie richtig von andern schon bemerkt worden ist, nicht in der ersten Aufwallung eines jugendlichen Eifers, es war in seinen reifern Jahren, als Porphyr seine fünfzehn Bücher gegen das Christentum schrieb. Diese Bücher sind nicht mehr vorhanden (sie wurden zur Zeit Konstantins vertilgt), und so kennen wir sie nur aus den Bruchstücken, die wir bei seinen christlichen Gegnern, den Kirchenvätern, finden. Porphyr ging hauptsächlich darauf aus, Widersprüche zwischen dem alten und dem neuen Testament und zwischen den Aposteln selbst zu finden; und das konnte ihm bei einer bloß äußerlichen kritischen Betrachtung nicht schwer werden. Man hat immer verloren von christlicher Seite, wenn man eine buchstäbliche Übereinstimmung der biblischen Geschichten zum Kriterium ihrer Wahrheit macht; denn keiner sogenannten „Harmonistik" wird es je ohne die größte Willkür gelingen, alle Unebenheiten in den evangelischen Berichten eben zu machen. Ferner suchte Porphyr den Schriftbeweis aus den Propheten dadurch zu entkräften, daß er die Echtheit der biblischen Weissagungen, namentlich die des Propheten Daniel, bestritt und ihnen ein jüngeres Zeitalter anwies. Und haben dasselbe nicht auch in neuester Zeit christliche Theologen unter uns gethan? Und dies gewiß nicht aus feindseligen Gesinnungen gegen das Christentum, sondern aus rein wissenschaftlichem Wahrheitsdrange. Bei Porphyr war es freilich anders. Er blieb auch bei solchen kritischen Untersuchungen nicht stehen; auch dabei nicht, daß er die Wunder Jesu leugnete oder sie denen eines Appollonius von Tyana gleichstellte; er ließ sogar den sittlichen Charakter des Herrn nicht unangetastet, indem er ihn des Wankelmutes und der

Unbeständigkeit zieh. Desgleichen ist der Streit zwischen den Aposteln Petrus und Paulus seinem Scharfsinn nicht entgangen, woraus er den Schluß zog, daß, wenn die Häupter der Gemeinden selbst so uneins untereinander wären, ihre Lehre überhaupt keinen rechten Grund der Wahrheit haben müsse. Und wie spätere Gegner des Christentums es gethan, so warf auch er die den gemeinen Menschenverstand verblüffende Frage auf: Warum denn die Menschheit so lange ohne einen Christus geblieben sei, wenn doch in diesem allein und in keinem andern das Heil zu finden? Um so merkwürdiger aber ist es, wie dieser Gegner des Christentums selbst, ohne es zu wissen oder ohne es zu gestehen, christliche Einflüsse in sich aufnahm, und wie er das Heidentum nur dadurch zu Ehren bringen konnte, daß er es mit christlichen Ideen versetzte; „denn auch die bestrittene Wahrheit übt eine stille, eine unwillkürliche Gewalt über ihren Widersacher aus."*) Wenigstens ist es überraschend, gerade bei diesem entschiedenen Gegner des Christentums Äußerungen zu finden, die mit der christlichen Glaubens- und Sittenlehre eine unverkennbare Verwandtschaft haben. Unter den wenigen Schriften, die uns von ihm erhalten sind, findet sich ein Brief an seine Gattin Marcella, die einige sogar für eine Christin haben halten wollen. In diesem Briefe lesen wir unter anderm, daß, was vom Fleisch geboren, Fleisch ist, daß das Gesetz Gottes in die Herzen der Menschen geschrieben ist, daß wir uns durch Glaube, Liebe und Hoffnung zur Gottheit erheben, daß aber ein toter Glaube ohne Erweisung der Werke fruchtlos ist. Gott ist die Quelle alles Guten; das Böse ist nicht seine Schuld, sondern Schuld des Menschen, der das Böse wählt. Gott bedarf keines Menschen, der Mensch aber Gottes. Gott ist heilig, so sollen auch wir heilig sein. Das liebste Opfer ist Gott ein reines, leidenschaftloses Herz; nur das Gebet, das aus einem solchen Herzen kommt, ist Gott wohlgefällig, und nur das sollst du von Gott erbitten, was er selber will und was er selber ist. Zur Rettung der Seele sei bereit den Leib dir töten zu lassen; denn besser sterben, als durch Laster die Seele verunstalten. Der Weise ist ein Tempel Gottes und Priester in diesem Tempel zugleich. Man kann nicht Gott dienen und dabei der Lust frönen; wo Gott in der Seele lebt, muß der böse Dämon weichen. Der Weise wird von Gott erkannt, und wenn wir einst unsre sterbliche Natur ablegen, gelangen wir erst in die wahre Heimat.

---

*) Ullmann über Porphyr in den „Studien und Kritiken" 1832. S. 383.

Ob nun Porphyr diese Ideen unmittelbar aus dem Christentum entlehnt oder ob er, wie Seneca, Plutarch, Mark Aurel u. a., das dem Christentum Verwandte aus andern Quellen geschöpft hat, dürfte schwer zu entscheiden sein. Aber wie seiner Zeit bei Mark Aurel, so sehen wir auch bei Porphyr, daß selbst solche unter den Gegnern des Christentums auftreten, die einen inwendigen Zug zu ihm hatten, so daß man auch in der moralischen Welt an jenes Gesetz der physischen erinnert werden möchte, daß gleichnamige Pole sich abstoßen. Jedenfalls müssen solche Erscheinungen uns vorsichtig machen in unserm Urteil. Es gab eine Zeit, in der man von vornherein glaubte, dadurch seinen Eifer für das Christentum erweisen zu sollen, daß man seine Gegner sich so schwarz als möglich malte und sie in die unterste Hölle verdammte. So einen Porphyr, so einen Julian, die man sich nicht anders als im Feuerpfuhl der ewigen Verdammnis dachte. Wir aber wollen uns der Worte des Herrn erinnern, wonach er auch die Lästerung wider den Menschensohn eine verzeihliche nennt, sobald nur Verblendung, nicht absichtliche Verstockung die Schuld derselben ist, ein bewußtes Sichauflehnen wider den göttlichen Geist der Wahrheit und das Zeugnis des Gewissens (Matth. 12, 31). Jenes große Wort, das der Erlöser am Kreuze sprach: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun (Luk. 23, 24) — sollen wir es nicht auch als Überschrift setzen über die ganze Geschichte der Verfolgungen, die wir bisher betrachtet haben? Der übelverstandene Eifer der konstantinischen Periode meinte Gott einen Dienst zu thun, wenn er die gotteslästerlichen Schriften eines Celsus und Porphyr dem Feuer übergab. Das wohlverstandene Christentum dagegen fordert solche Autodafees nicht. Die Schriften eines Porphyr hätten das Christentum nicht gestürzt, wenn sie auch auf die Nachwelt gekommen wären, so wenig als die Widerlegungen solcher Schriften ihm eigentlich den Sieg verschafften. Es ist, wie wir schon öfter zu erinnern Gelegenheit hatten, und wie wir es hier noch einmal wiederholen, weil es nicht genug wiederholt werden kann, es ist nicht diese oder jene einzelne Lehre, nicht diese oder jene einzelne Geschichte, von deren Auffassung und Bestimmung das Leben der Kirche und das Heil der Seelen abhängt: die innere Lebensmacht des Christentums ist es, die sich überall Bahn bricht, wo die Mächte der Finsternis entgegenstehen; es ist der Herr der Kirche, der zu seinem Werke steht; es ist der Geist des Herrn, der da lebendig macht und der, wenn auch die Wahrheit lange Zeit in Ungerechtigkeit aufgehalten wird, dennoch zuletzt die Wahrheit Suchen-

den und die aus der Wahrheit Geborenen in alle Wahrheit leitet: Die Waffen des Angriffs mögen sich ändern, wie die Waffen der Verteidigung; die Schlachtordnung mag so oder anders sich wenden, soweit die Taktik des menschlichen Verstandes reicht: über dem Spiel der Waffen steht der Eine, der seines Sieges gewiß ist —

„das Feld muß er behalten."

Wir hätten sonach die Geschichte der christlichen Kirche nach ihrem äußern und innern Verlauf von ihren ersten Anfängen an bis zum Schlusse des dritten Jahrhunderts verfolgt, und es könnte scheinen, als sei damit unsre Aufgabe für diesmal beendet. Allein, wenn wir auch gleich die verschiednen Zustände der Kirche, alles was auf die Lehre, auf die Kirchenverfassung, auf den Kultus und das Leben der Christen Bezug hat, in unsre Darstellung, so gut es ging, verflochten haben, so habe ich doch das Gefühl, daß eine übersichtliche Darstellung dieser Zustände hier nicht an ihrem unrechten Orte sein dürfte, ja daß sie in den Wünschen und Erwartungen der meisten von Ihnen liege. Wir haben diese Zustände bisher doch mehr nur im Profil kennen gelernt; nun aber wollen wir ihnen, soweit die Zeit noch hinreicht, ins Angesicht schauen, und auch auf die Gefahr hin, schon Gesagtes zu wiederholen, will ich es versuchen, in kürzen Zügen noch einen Abriß zu geben von der Lehre, der Verfassung, dem Gottesdienst und dem sittlichen Leben der Christen in den drei ersten Jahrhunderten.

Beginnen wir für heute mit dem Glauben und der Lehre der Christen. Ich muß hier an das erinnern, wovon wir ausgegangen sind, daß Christus kein ausgeführtes Lehrsystem, keine sogenannte Dogmatik vortrug, sondern nur die ewigen religiösen Wahrheiten offenbarte, deren Mittelpunkt er selber war nach seiner ganzen Erscheinung. Ebensowenig hatten die Apostel ausgeführte Glaubenslehren in einem schulgerechten Zusammenhang aufgestellt; denn wenn man auch von einem Lehrbegriff eines Paulus und Johannes reden kann, so finden wir doch nicht einmal, daß die Christen sich ausschließlich an den einen oder den andern Lehrbegriff gehalten hätten. Man begnügte sich zunächst mit dem einfachen Bekenntnis, daß Jesus von Nazareth der Christ, daß er der von den Propheten verheißene Messias, daß er der Sohn Gottes und das Heil der Welt sei. Wer das mit voller Zustimmung des Herzens bekannte und diesem Glauben gemäß sein Leben einzurichten entschlossen war, der war ein Christ, der konnte getauft werden, und bei der Taufe legte er denn auch ein ganz einfaches Bekenntnis ab. Erst später entstand, wie wir gesehen haben,

die Sitte, daß man die, welche sich zur Aufnahme in die Gemeinde meldeten, die sogenannten Katechumenen, eine längere Unterweisung genießen ließ, und dann wieder für die Katecheten eigne Schulen errichtete, wie die zu Alexandrien und anderwärts, in denen sich nachgerade eine wissenschaftliche Theologie ausbildete.

Die einfachen Taufbekenntnisse umfaßten in großen Umrissen mehr die Thatsachen als die Dogmen des Christentums, wie wir das an dem sogenannten apostolischen Symbolum wahrnehmen, das unverknüpft, gleichsam im Lapidarstil, die zwölf Artikel des Glaubens, wie wir sie nennen, zusammenstellt. Daß dieses nach den Aposteln sich nennende Glaubensbekenntnis nicht wirklich von den zwölf Aposteln verfaßt ist, braucht bei dem jetzigen Stand der Wissenschaft kaum erwähnt zu werden.*) In der Gestalt, in der wir es jetzt haben, ist es sogar jünger als die Periode, mit der wir uns beschäftigen. Aber die in ihm enthaltene Glaubenssubstanz wurde schon früher niedergelegt in der sogenannten Glaubensregel (regula fidei), wie wir sie bei den verschiedenen Lehrern in den verschiedenen Gegenden der Kirche, bei einem Irenäus, Tertullian, Origenes aufgezeichnet finden. Diese Glaubensregel enthielt wesentlich die Artikel, die unser jetziges sogenanntes apostolisches Glaubensbekenntnis umfaßt: den Glauben an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, den Glauben an Jesum Christum als den Sohn Gottes, den Glauben an den Heiligen Geist, an die Sündenvergebung, an die Auferstehung der Toten u. s. w. — alles in den einfachsten Grundzügen. Eine solche Glaubensregel war um so notwendiger, als in den ersten Zeiten der Christenheit die heiligen Schriften des neuen Testaments noch nicht gesammelt und noch viel weniger durch die ganze Christenheit verbreitet waren. Wir würden uns eine ganz falsche Vorstellung von der ersten Verbreitung des Christentums machen, wenn wir uns die Sendboten desselben nach der Art der unsrigen ausgerüstet dächten mit einem Vorrat von Bibeln. Irenäus sagt uns ausdrücklich: die Völker hätten an Christum geglaubt „ohne Tinte und Papier", er sei „in ihr Herz geschrieben worden". Die mündliche Predigt des Evangeliums, die mündliche Überlieferung der Geschichte und Lehre ging der schriftlichen Mitteilung voraus. So war es schon

*) Die spätere Sage läßt freilich jeden der zwölf Apostel je einen Artikel des Glaubensbekenntnisses hersagen, woraus das Ganze entstanden sein soll und wobei unter anderm dem Thomas die Worte in den Mund gelegt werden: „Am dritten Tage auferstanden von den Toten!" —

bei den Aposteln. Ehe Paulus sich hinsetzte zu schreiben, ging er hinaus unter die Völker und predigte, und da, wo er schrieb, that er es meist nur als Ersatz für das mündliche Wort und mit bestimmter Beziehung auf die Gemeinden, an die er seine Schreiben richtete. Ebenso war es auch bei den übrigen Aposteln. Wir verstehen darum die Schriften des neuen Testaments auch jetzt nicht, wenn wir sie nicht im Zusammenhange mit der Geschichte und den Schicksalen der Gemeinden lesen, an die sie gerichtet sind, und wir machen uns eine grundfalsche Vorstellung, wenn wir uns die Bibel des neuen Testaments von vornherein mit der Absicht geschrieben denken, der Christenheit ein fertiges Lehrbuch in die Hände zu geben.

Wenn die ersten Christen von der Bibel (der heiligen Schrift) redeten, so dachten sie zunächst an das alte Testament. Eine Bibel des neuen Testamentes gab es noch gar nicht: die mußte erst entstehen; und sie entstand auf eine durchaus naturgemäße Weise, wie es die Bedürfnisse mit sich brachten. So wurden von Verschiedenen (wie Lukas in seinem Eingang zum Evangelium ausdrücklich berichtet) die Lebensnachrichten über Jesus zusammengestellt, nicht nur von den vier Evangelisten, deren Schriften wir in unsrer Bibel haben, sondern auch von andern, zum Teil sogar von Häretikern; doch waren schon zur Zeit des Irenäus unsre vier jetzigen Evangelien die von der Kirche anerkannten kanonischen Evangelien, von denen man die sogenannten apokryphischen unterschied. Desgleichen haben wir bei Justin dem Märtyrer die Denkwürdigkeiten der Apostel nennen hören, unter denen entweder unsre Evangelien selber oder doch ihnen sehr verwandte Schriftstücke zu verstehen sind, und Justins Schüler Tatian stellte schon die evangelischen Berichte in einer sogenannten Evangelienharmonie zusammen. Ebenso wurden erst nach und nach die Briefe des Paulus, später dann auch noch die übrigen, die sogenannten katholischen Briefe, gesammelt und in ein Ganzes vereinigt, das man nun im Unterschiede von dem alten Testament das neue Testament nannte. Tertullian gebraucht diesen Ausdruck zuerst. Indessen war die Sammlung (Kanon) darum noch nicht gleich abgeschlossen. Über die Aufnahme einiger Schriften, wie des zweiten Briefs Petri, des zweiten und dritten Briefs Johannis, der Briefe Jakobi und Judä und der Offenbarung Johannis war man längere Zeit ungewiß und schwankend, und diese Schwankung dauerte noch im vierten Jahrhundert fort.*) Diese Unsicherheit that

*) Vgl. Euseb, Kirchengesch. III, 25.

aber dem Glauben der Christen nicht den mindesten Eintrag: sie machten diesen Glauben nicht abhängig weder von dem Umfang der neutestamentlichen Bibel, noch von der Echtheit einzelner Bestandteile. Der evangelisch-apostolische Kern blieb unter allen Umständen derselbe, und an den schlossen sie sich an. Wenn wir es daher auch als eine merkwürdige Leitung der Vorsehung betrachten dürfen, daß die Bibel des neuen Testaments gerade da ihren Abschluß erhielt, als die mündliche Tradition anfing durch menschliche Zusätze getrübt zu werden, und wo wir als Protestanten mit Recht immer wieder auf die Bibel zurückgehen, wenn es sich um die Bestimmung der Glaubenslehren und die sittlichen Prinzipien handelt, so dürfen wir doch nicht das geschriebene Wort uns als das Erste und Ursprüngliche denken, sondern müssen von vornherein konstatieren, daß die mündliche Tradition älter ist als die Schrift, und daß wir die Schrift selbst aus den Händen der Kirche empfangen haben. Nicht auf die Bibel als Bibel ist die Kirche gebaut, sondern auf das Wort Gottes, das als lebendige Predigt wirkte, noch ehe es in Schrift verfaßt und noch ehe eine Sammlung von Schriften veranstaltet war. Das Dasein einer Kirche verdanken wir nicht der Bibel, sondern die Bibel verdanken wir der Kirche, die älter ist als die Bibel (des neuen Testaments).

Was nun den Glaubensinhalt selbst betrifft, so galt es vor allen Dingen, daß die aus dem Heidentum Herübergetretenen der Vielgötterei entsagten, und daß sie sich bekannten zu dem Glauben an den einen Gott, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, wie er schon in den Schriften des alten Bundes dargestellt wird. Wir finden daher diesen Glauben an den einen Gott als den Schöpfer und Herrn des Weltalls vielfach ausgeführt in den Schriften der Kirchenlehrer dieser Zeit. Nicht kunstreiche Beweise für das Dasein Gottes, nicht trockne und spitzfindige Erörterungen über Gottes Eigenschaften bilden die Theologie der Väter. Sie ahnten es wohl und sprachen es auch aus, daß die Brust des Menschen zu enge ist, die Gottesidee nach ihrem unendlichen Gehalt und Umfang in sich aufzunehmen. Aber daß in den Tiefen des Menschenherzens sich der lebendige Gott mit vernehmlicher Stimme ankündige, daß auf dem zarten Grunde des Selbstbewußtseins das Gottesbewußtsein sich widerspiegele, das war ihnen mehr als gewiß. So schreibt der christliche Apologet Theophilus im zweiten Jahrhundert an den Heiden Autolycus: „Wenn du mir sagst, zeige mir deinen Gott, so werde ich dir antworten: zeige du mir erst deinen Menschen und ich will dir meinen

Gott zeigen. Zeige mir erst, ob die Augen deiner Seele sehen, ob die Ohren deines Herzens hören.... Alle haben zwar Augen, aber einige verfinsterte, welche nicht das Sonnenlicht sehen. Darum aber, weil sie blind sind, hört die Sonne nicht auf zu scheinen; sondern ihrer Blindheit müssen sie es zuschreiben, wenn sie nicht sehen. So ist es mit dir, o Mensch! Die Augen deiner Seele sind verfinstert durch die Sünde und durch deine schlechten Handlungen. Gleich einem glänzenden Spiegel muß der Mensch eine reine Seele haben. Wenn Rost auf dem Spiegel sitzt, so kann man das Angesicht des Menschen nicht im Spiegel sehen. Also auch eine verfinsterte Seele, sie kann Gott nicht schauen." An dieses natürliche Gottesbewußtsein im Menschen, an dieses Zeugnis der Seele knüpfte auch Tertullian, knüpften die Kirchenlehrer überhaupt an und mußten daran anknüpfen, wenn ihre Predigt von Christo nicht als ein fremder, hohler Klang in der Luft schweben und in ihr verhallen sollte. Daß dieser Gott aber nur ein einiger sein könne, suchten sie auf mancherlei Art zu beweisen. Schon in irdischen Verhältnissen, sagten sie, führe die Vielherrschaft zu nichts Gutem. Auch die Natur weise auf die Monarchie, da ganze Herden einem Führer und die Schwärme der Bienen einer Königin folgen; auch sei ja nicht Raum für einen zweiten Gott, da der eine alles erfülle und alles umfasse.

Während aber der Vielgötterei der Heiden gegenüber die Einheit Gottes behauptet wurde, unterschied sich der christliche Gottesglaube von dem jüdisch-alttestamentlichen darin, daß Gott nicht nur außer und über der Welt gedacht wurde in abgeschlossener Umgrenzung seiner Herrlichkeit, sondern daß Gottes Wesen selber einging in die Natur des Menschen, daß das ewige Wort, die ewige Offenbarung Gottes Fleisch ward. Allerdings haben wir bereits gesehen, wie über das Verhältnis Gottes zu seiner persönlichen Selbstoffenbarung, über das Verhältnis des Vaters zum Logos oder zum Sohne verschiedene Vorstellungen herrschten, und wie schwierig es selbst den frömmsten und begabtesten Denkern wurde, sich eine Formel hierüber zu bilden, die alle gleichmäßig befriedigt hätte. Aber anderseits lag es in der Natur des christlichen Glaubens, daß die Lehre von einem Gott sich auseinanderlegen mußte in die Lehre von der Dreifaltigkeit, sobald einmal die Thatsache anerkannt wurde, daß der unsichtbare ewige Gott und Vater sichtbar erschienen sei und sich menschlich geoffenbart habe in Jesu Christo seinem Sohne, und daß er von nun an auch in den Gläubigen wohne und wirke als Heiliger Geist. Darin lag

das Eigentümliche, darin der Kern der ganzen christlichen Offenbarung, und wir können uns daher auch nicht wundern, wenn die Theologie der Väter in der Ergründung dieses göttlichen Liebesgeheimnisses sich erschöpfte. Nur das können wir bedauern, daß der menschliche Fürwitz oft mehr Anteil an solchen Forschungen hatte, als das reine Streben nach der rechten Heilserkenntnis. An Warnungen vor diesem Fürwitz fehlte es indessen ebensowenig, als an Versuchen der Verständigung, und erst den folgenden Jahrhunderten blieb es vorbehalten, den Kampf hierüber mit allem Aufwand von Scharfsinn, aber auch mit aller Macht der Leidenschaft bis aufs äußerste zu treiben.

Daß auch über die Schöpfung der Welt, über die Entstehung der Seelen, über das geistige Wesen des Menschen und sein Verhältnis zur Leiblichkeit verschiedene Meinungen herrschten, haben wir bei unsrer Betrachtung über Origenes und Tertullian gesehen. Wir haben dort erwähnt, wie Origenes sich die Schöpfung als eine zeitlose dachte, und wie er den Seelen Präexistenz zuschrieb, während Tertullian eine natürliche Fortpflanzung derselben annahm. Darin aber stimmten alle Lehrer der drei ersten Jahrhunderte mit einander überein, daß der Mensch nach Gottes Bilde geschaffen, daß er ein freies, zur Unsterblichkeit berufenes Wesen sei. Nur meinten die einen, die Unsterblichkeit sei ihm nicht angeboren, sondern erst von Christo geschenkt, und auch das göttliche Ebenbild sei ihm nur vorläufig als Ideal zugesichert, er müsse die wahre Ähnlichkeit mit Gott erst erstreben und durch Christum erlangen.

Wenn wir ferner die Äußerungen der ersten Väter über die Sünde und Erbsünde mit dem vergleichen, was später Augustin und die auf ihn gestützte Kirchenlehre aufstellt, so werden wir finden, daß zwar von Anfang an das menschliche Verderben als ein von Adam herstammendes betrachtet wurde, wie denn Tertullian zuerst den Namen Erbsünde gebraucht; allein man dachte sich doch dieses Verderben nicht so absolut, als daß man nicht gleichwohl dem Menschen den freien Willen zugeschrieben hätte, sich zum Guten wie zum Bösen zu bestimmen. Gerade im Gegensatz gegen gnostische und manichäische Vorstellungen mußte man diese Freiheit, diese sittliche Selbstbestimmungsfähigkeit des Menschen hervorheben. Daneben aber dachte man sich den Menschen fortwährend unter dem Einflusse der guten wie der bösen Geister, der Engel wie der Dämonen. Jeder Mensch, so lehrt einer der frühesten kirchlichen Schriftsteller (Hermas), hat zwei Genien, einen guten und einen bösen, und je nachdem er dem einen oder dem andern

folgt, wird auch sein sittliches Verhalten sein. Ganze Städte und Provinzen wurden unter den Schutz der Engel gestellt, während man sich das Heidentum von den finstern dämonischen Mächten beherrscht dachte, und von ihnen auch wohl Krankheiten, Teurung und andre Übel herleitete; doch wurde nie die Gewalt des Teufels als eine zwingende und absolute betrachtet, sondern immer war das die gesunde Lehre, daß der Mensch dem Teufel widerstehen könne durch den Glauben und die Kraft des Gebets. Daß Jesus Christus auf immer die Macht des bösen Feindes gebrochen, daß er der Erlöser von Sünde und dem Verderben der Sünde sei, und daß namentlich sein Tod am Kreuz diese Erlösung bewirkt habe, das war der allgemeine tröstende und erhebende Glaube der Christen. Aber über das Wie dieser Erlösung walteten verschiedene Meinungen, ohne daß darüber ein Streit entstanden wäre. Die einen hielten sich an die Vorstellung, wonach Christus durch seinen Tod die Menschen aus der Macht des Satans befreit und sein Leben dafür als Lösegeld bezahlt habe. Andre dachten dabei mehr an das aus freiwilliger Liebe dargebrachte Opfer; und auch diejenige Auffassung des Todes Jesu wurde nicht zurückgewiesen, wonach er uns ein Beispiel der Geduld gegeben. Man betrachtete Christum gleichsam als den ersten aller Märtyrer, wie man denn auch hinwiederum in dem Blute der Märtyrer etwas Sühnendes erblickte. Die ersten Christen waren weit davon entfernt, Christum als eine vereinzelte Wundererscheinung aufzufassen, die wir nur anzustaunen hätten als ein Fernes und Unerreichbares. Im Gegenteil sagen sie: Christus ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist. Er ist Mensch geworden, damit wir Gottes würden. Was in ihm sich urbildlich dargestellt hat als ein einheitliches Leben, das soll sich gleichsam entfalten und auseinanderlegen in der Menschheit, die in ihm, dem zweiten Adam, wiedergeboren und ihm zu eigen geschenkt ist.

Daß sonach der Mensch durch Buße und Glauben das von Christo errungene Heil sich aneignen müsse, das verstand sich, so zu sagen, von selbst; aber zu bestimmen, was Gott und was der Mensch bei diesem Prozeß der Wiedergeburt und der Heiligung zu thun habe, fand man nicht für gut; man hielt sich einfach daran, daß der göttliche Geist im Menschen und durch den Menschen wirke: also eine Thätigkeit von seiten Gottes, wobei die Selbstthätigkeit des Menschen stets vorausgesetzt wurde. Ja, wir dürfen es uns nicht verschweigen, daß sogar bisweilen dem Menschen mehr eingeräumt wurde, als der altprotestantische Lehrbegriff ihm einräumte. Die paulinische Grundlehre, wonach der Mensch

allein durch den Glauben und nicht durch die Werke vor Gott gerecht wird, wurde zwar nicht, wie später, in den Schatten gestellt, aber doch wurde ihr gerade in den drei ersten Jahrhunderten nicht die volle, alle Werkheiligkeit ausschließende Anerkennung, die wir erwarten sollten. Sehr frühzeitig suchte das menschliche Verdienst wieder eine Hinterthür, durch die es in den Himmel eindringen könnte, und was als äußerliches Zeichen, als Bewährung der Buße seine Geltung haben mochte, wie Fasten, Almosengeben u. dergl., wurde bald für die Buße selbst genommen. Auch der irrtümliche Gedanke, mit der Übernahme solcher Werke Gott genug oder gar mehr zu thun, als man schuldig sei, stellte sich schon in den ersten Jahrhunderten ein. So namentlich bei Hermas in seinem Hirten. Wir haben schon früher gesehen, daß die nach der Taufe begangenen Sünden nach dem Glauben der Zeit schwerer vergeben würden, als die vorher begangenen; daher auch der Aufschub der Taufe bei vielen sogar bis auf das Sterbebette. Sollten nun die nach der Taufe begangenen Sünden vergeben werden, so wurden größere Anstrengungen der Buße erfordert. Die Thränentaufe der innigsten Reue, ja die Bluttaufe des Märtyrertums oder auch endlich die Feuertaufe, die dem Menschen nach dem Tode bevorsteht, betrachtete man als die Reinigungsmittel, wodurch der Mensch von neuem eingehen sollte in den verscherzten Himmel. Die Früchte des Todes Jesu bezog man weit mehr auf die Sünden vor der Taufe, als auf die nachher begangenen, und so fehlte allerdings einem großen Teil der ersten Kirche jene volle Zuversicht auf das Verdienst Christi, wie sie zumal in der evangelischen Kirche sich ausgeprägt hat. Es zeigt sich noch eine Unruhe, die den Himmel verdienen, die durch Werke der Barmherzigkeit oder durch Leiden, wie sie das Märtyrertum darbot, frühere Vergehen gut machen will.

Zur Bezeugung wie zur Stärkung des Glaubens dienten der Kirche von Anfang an die heiligen Sakramente der Taufe und des Abendmahls. Über die äußere Vollziehung dieser Handlungen werden wir bei dem Kultus reden. Fragen wir aber hier nach der Lehre über die Sakramente, so werden wir finden, daß sich darüber noch keine Bestimmungen festgestellt hatten. Sogar der Begriff des Sakramentes, der sich als solcher auch nicht im neuen Testamente findet, war noch nicht festgestellt; der Sprachgebrauch war noch höchst schwankend. Das Zeitalter war nicht ein reflektierendes, räsonnierendes und kritisch gestimmtes; die Unmittelbarkeit des religiösen Gefühls machte sich dermaßen geltend, daß die Frage, wie sich das Bildliche zum Thatsäch-

lichen verhalte, gar nicht aufkommen konnte. Daß es das Wasser nicht allein thue in der Taufe, daß Brot und Wein als solches es nicht thue bei der Feier des Abendmahles, davon waren alle verständigen Christen überzeugt; aber darum waren ihnen jene sichtbaren Elemente nicht etwas rein Zufälliges, das man willkürlich weglassen oder ändern könnte. Ohne weiter zu grübeln, stieg der zu Taufende in den heiligen Teich und hielt sich in Wahrheit durch dieses Taufwasser, durch dieses Bad der Wiedergeburt gereinigt von Sünden und gefördert vom Tode zum Leben, von der Finsternis zum Lichte, weshalb auch die Taufe Erleuchtung genannt wurde. Desgleichen wurden das gesegnete Brot und der gesegnete Kelch im Abendmahl nicht als gewöhnliche Speise und gewöhnlicher Trank genossen, sondern von diesen unterschieden (1. Kor. 11, 29). Man sah in ihnen von Anfang an die sichtbaren Pfänder eines unsichtbaren für uns gebrochnen Leibes und für uns vergossenen Blutes; ja man nannte das Brot des Abendmahls geradezu den Leib des Herrn. Dies hinderte aber nicht, daß es nicht gelegentlich auch wieder ein Zeichen dieses Leibes genannt wurde; und besonders war es der mehr reflektierende Origenes, der darauf bestand, man dürfe das Zeichen nicht mit der Sache selbst, das Gnadenmittel und das Pfand der Gnade nicht mit der Gnade an sich verwechseln. Würde man aber den ersten Christen unsre heutigen konfessionellen Streitfragen über das Abendmahl vorgelegt haben — ich bin überzeugt, sie hätten sie gar nicht verstanden. Weder die römisch-katholische Verwandlungslehre, noch die lutherische Formel von einem Genusse des Leibes Christi in, mit und unter dem Brote hätte ihrem einfachen Sinne eingeleuchtet; aber ebensowenig würden sie denen beigestimmt haben, die bloße Zeichen im Abendmahl sehen. Sie würden sich eben einfach auf den Begriff des Mysteriums zurückgezogen haben, wie ihnen denn wirklich das Abendmahl ein mystisches, ein geheimnisvolles Mahl hieß, bei welchem Gedanken sie sich begnügten. Man hat auch gefragt, wie weit die ersten Christen das Abendmahl als eine Opferhandlung angesehen hätten. Nun kommt allerdings der Ausdruck Opfer (προσφορά, oblatio) für die Abendmahlsfeier vor; allein man dachte dabei keineswegs an eine wiederholte Selbstaufopferung Christi, wie dies bei dem römischen Meßopfer der Fall ist; sondern indem die ersten Christen bei der Feier des Abendmahls auch der Armen gedachten und da ihre Liebesgaben niederlegten, so nannte man diese Liebesgaben Opfer, wie wir jetzt noch unsre kirchlichen Almosen das Opfer nennen und den Ort,

wo es aufbewahrt wird, den Opferstock. Desgleichen wurden die Gebete, die man während des Abendmahls darbrachte, Opfer genannt, und die Feier des Abendmahls selbst hieß vorzugsweise eine Feier der Danksagung (Eucharistie). Sonach dachte man wohl an ein Dankopfer von seiten der Gläubigen, nicht aber an ein Sühnopfer von seiten Christi bei dieser Feier, oder wo man an die Aufopferung Christi dachte (wie das der Einsetzung des Abendmahls ganz gemäß war), da sah man in der Feier nicht eine eigentliche Wiederholung des Opfers, sondern nur eine sinnbildliche Darstellung davon zur Erinnerung. So faßte es zuerst Cyprian.

Was endlich noch die Hoffnung der Christen betrifft über dieses zeitliche Leben und über den Tod hinaus, so sehen wir schon aus dem neuen Testament, daß die ersten Christen die baldige Wiederkunft Christi auf Erden erwarteten. Ja, sie lebten in täglicher Erwartung dieser Wiederkunft, und auch darum hielten sie ihre Versammlungen am liebsten des Nachts, weil sie als die Wachenden wollten erfunden werden, wenn der Herr komme. Mit dieser Erwartung war auch der Glaube an ein tausendjähriges Reich, das der Herr auf dieser Erde aufrichten werde nach der ersten Auferstehung, der Auferstehung der Gerechten, aufs engste verbunden, so daß wir nicht zu viel sagen, wenn wir behaupten, der sogenannte Chiliasmus, der später allerdings von der Kirche zurückgedrängt wurde, habe ziemlich allgemein zum Glauben der ersten Christen gehört.*) Er fand seine Stütze besonders in der Offenbarung Johannis, die freilich nicht von allen Christen der ersten Jahrhunderte gleichmäßig anerkannt wurde, deren Zukunftserwartungen aber auch von so nüchternen Männern wie Irenäus durchaus geteilt wurden. Erst die alexandrinische Schule hat den Chiliasmus überwunden, und seit der Ära Konstantins vergaß die Kirche über der in dieser Welt gewonnenen Herrschaft nur zu oft ihrer himmlischen Verheißung.

Ein andrer Gegenstand der christlichen Hoffnung, mit dem sich die ersten Christen besonders gern beschäftigten, war die Auferstehung des Leibes bei der Wiederkunft Christi zum Gericht. Es wurden verschiedene Abhandlungen über diesen Gegenstand geschrieben, worin man besonders die Einwürfe zu widerlegen suchte, welche der bloße

---

*) „Die Idee von Christi Wiederkunft bildete so sehr die Seele und Stimmung der ganzen ersten Christenheit, daß die religiöse Begeisterung derselben einem heiligen Hymnus glich, mit dem man allerorten schon zum voraus die Ankunft des himmlischen Königs feierte, der, nachdem er zuerst in Niedrigkeit erschienen, zum zweitenmal ein Reich in Herrlichkeit aufrichten wird." Bunsen, Bibelwerk VIII, S. 368.

Menschenverstand von jeher dagegen aufgebracht hat. In den äußern Vorgängen der Natur, in dem Wechsel von Tag und Nacht, von Sommer und Winter, ja sogar in der Fabel vom Phönix, der verjüngt aus seiner Asche ersteht, sah der christliche Glaube ein Symbol der Auferstehung. In Beziehung auf das Wie aber hielten sich die einen mehr an das Leibliche, im strengsten fleischlichen Sinne des Wortes. So läßt Justin bei der Wiedererscheinung des Herrn die Toten geradeso auferstehen, wie sie begraben worden. Auch Krüppel erscheinen wieder in ihrer krüppelhaften Gestalt, damit sie nun von Christo geheilt werden bei seiner zweiten Erscheinung, wie er einst andre Unglückliche geheilt bei seiner ersten. Dagegen waren Männer wie Origenes bemüht, auch diese Lehre geistiger zu fassen, wobei sie unstreitig am Apostel Paulus selbst den gewichtigsten Vorgänger hatten. Daß endlich Origenes auch noch eine Wiederbringung aller Dinge, ein Bekehrung selbst des Teufels und ein endliches Aufhören der Höllenstrafen in Aussicht stellte, ohne es gerade mit dürren Worten zu lehren, haben wir seiner Zeit bemerkt; doch blieb dies Privatmeinung und wurde niemals Kirchenlehre.

Dies die kurze Übersicht des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre in der ersten Zeit. Wir sehen, es war durchaus noch kein fertiges, abgeschlossenes Lehrsystem. In manchen Dingen mögen uns sogar die Glaubensvorstellungen der ersten Christen ungenügend erscheinen, wenn wir sie an dem Lehrgehalt unsrer evangelischen Kirche messen. Allein es liegt gerade wieder etwas Wohlthätiges und Beruhigendes in dem Gedanken, daß, so notwendig auch Lehrbestimmungen und Glaubensnormen sein mögen für eine Kirche, die nicht haltlos in sich zerfallen will, sie eben doch nicht das einzige Heil der Kirche ausmachen; daß auch bei großer Unbestimmtheit des Glaubensbewußtseins und bei sehr verschiedenen Glaubensansichten und Glaubensbestimmungen doch ein lebendiger, ein thatkräftiger, ein bis zum Tode getreuer Glaube stattfinden kann. Davon ist uns die erste Kirche, die weniger Glaubensstatute, aber desto mehr Glaubenszeugen und Glaubensfrüchte hat, ein glänzender Beweis. Bei aller Verschiedenheit der Geistesrichtung und der Ansichten bildete der Glaube an Christum selbst als den Sohn Gottes, als den Heiland der Welt und den Herrn des Himmelreichs den Kern und Stern des Glaubens. Auf ihn waren die Herzen gerichtet: von ihm erwarteten die Verfolgten alle Kraft und Hilfe, von ihm die Vollendung der Kirche, von ihm den Sieg. Ihm schlugen ihre Herzen entgegen in brennendem Verlangen, ihm opferten sie alles, weil sie in ihm alles zu gewinnen die unerschütterliche Hoffnung hatten.

Neunzehnte Vorlesung.

Die Kirchenverfassung der drei ersten Jahrhunderte. — Die Kirchenämter. — Verhältnis von Klerus und Laien. — Bußdisziplin. — Synoden. — Der christliche Gottesdienst. — Die Sonntagsfeier und die christlichen Feste. — Die ersten christlichen Kirchengebäude. — Kunstsymbole der ersten Christen. — Taufe und Abendmahl. — Die übrigen gottesdienstlichen Handlungen. — Gebetszeiten. — Die christliche Sitte im allgemeinen.

Nach dem Überblick, den wir über den Glauben und die Lehre der ersten Christen gewonnen haben, werden wir jetzt noch von der Verfassung und Organisation der Kirche als Gemeinschaft, sodann von den Formen des Gottesdienstes und endlich von dem christlichen Leben und der christlichen Sitte überhaupt oder von dem praktischen Einfluß zu reden haben, den das Christentum auf die verschiedenen Lebensverhältnisse im Staat und im Hause geübt hat.

Die Verfassung der Kirche anlangend muß auch hier wieder daran erinnert werden, daß Christus selbst keine besondern Bestimmungen darüber hinterlassen hatte. Wenn wir aber nach Analogie menschlicher und bürgerlicher Verfassungen fragen wollten, ob die Verfassung der Kirche ursprünglich eine monarchische, ob sie eine aristokratische oder eine demokratische gewesen, so würde es sich bald zeigen, daß diese von einem andern Lebensgebiet entlehnten Formen zur Bezeichnung der kirchlichen Verhältnisse kaum ausreichen und jedenfalls nur schief auf sie angewendet werden können. Je nachdem man die Sache faßt, kann die erste Verfassungsform der Kirche eine monarchische, eine aristokratische oder eine demokratische genannt werden. Monarchisch war die Verfassung der Kirche unstreitig, insofern Christus selbst und er allein als der Herr und König der Kirche gedacht wurde, und es ist daher, wie wir schon von Anfang gezeigt haben, eine ganz falsche

Vorstellung, wenn man sich die Kirche denkt als einen freiwillig zusammengetretenen Verein von Gleichgesinnten, die denn auch sofort alle gleiche Gesellschaftsrechte in republikanischem Sinne gehabt hätten. Gerade umgekehrt. Christus war der Stifter und der Herr der Kirche, und sein Wille, nicht das Belieben der einzelnen Glieder, galt als oberstes Gesetz. Nach seinem Scheiden von dieser Erde traten, wie auch schon früher gezeigt wurde, die Apostel als die natürlichen Leiter der Gemeinde auf, und niemand fiel es ein, gegen diese apostolische Aristokratie Einsprache zu thun. Es verstand sich vielmehr von selbst, daß die, welche aus den Juden oder den Heiden eine christliche Gemeinde gesammelt, auch das Recht hatten, diese Gemeinde zu ordnen und ihre Vorsteher zu setzen. Man betrachtete die Apostel als die Bevollmächtigten des Herrn, und als solche handelten sie auch, indem sie unter keiner andern Verantwortlichkeit sich wußten, als unter der ihres unsichtbaren Herrn und Hauptes. So wurden denn auch die ersten Bischöfe und Hirten unmittelbar durch die Apostel und ihre Gehilfen eingesetzt, und daß das Amt der Bischöfe von dem Amt der Ältesten anfänglich nicht verschieden war, sondern daß die Ausdrücke vollkommen gleich galten, haben wir schon früher erwähnt. Wie sich das Bischofsamt in der Kirche herausgebildet, darüber sind freilich auch noch in neuerer Zeit verschiedene gelehrte Verhandlungen geführt worden, in welche einzutreten wir den Männern der Schule überlassen müssen.

Ebensowenig brauchen wir es jedoch noch besonders zu betonen, wie sowohl die Christusherrschaft selbst als ihre Vertretung durch die Apostel in dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen ihre unumgängliche Ergänzung hatte, und mag man hierin ja immerhin einen demokratischen Zug finden. Gehen wir aber näher ein auf die Gliederung des die Kirche leitenden und verwaltenden Körpers, so werden uns an zwei Stellen des neuen Testaments (Eph. 4, 12 und 1. Kor. 12, 28) Ämter genannt, die der Herr eingesetzt habe. Es kann jedoch nicht die Meinung sein, daß diese Ämter zu allen Zeiten und mit denselben Benennungen und Verpflichtungen fortdauern mußten, wie das in neuerer Zeit hat wollen behauptet werden; denn schon an jenen beiden Stellen selbst wechseln die Benennungen; an dem einen Ort heißt es: Er hat etliche gesetzt zu Aposteln, etliche zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern, während 1. Kor. 12, 28 die Evangelisten nicht genannt sind, dagegen die Wunderthäter, die Gabe gesund zu machen, die Sprachengabe u. s. w. Auch wissen wir ja, wie schon frühzeitig das Amt der Diakonen eingesetzt wurde,

dessen jene beide Stellen nicht erwähnen. Es ist uns das ein Beweis, daß die Apostel keine starre Ämterordnung für alle Zeiten aufstellen, sondern es der Zeit und ihrer Entwickelung selbst überlassen wollten, diese Ämter je nach Bedürfnis zu bestellen und zu ordnen.

Und so finden wir denn, daß schon in den drei ersten Jahrhunderten sich eine gewisse Ämterordnung, eine sogenannte Hierarchie feststellte, bei der dann auch ein ziemlich abgestuftes Rangverhältnis eintrat. Als die obersten Häupter der Kirche betrachtete man die Bischöfe, und unter ihnen waren besonders die der Haupt- und Mutterkirchen ausgezeichnet, die Bischöfe von Jerusalem, von Antiochien, von Alexandrien, von Ephesus, von Karthago, von Rom. Wie Rom schon früh nach einer Suprematie gestrebt, das haben wir im Osterstreite und im Streit über die Ketzertaufe gesehen, und ebenso haben wir bemerkt, wie bereits der Kaiser Aurelian dem römischen Bischof den Entscheid übertrug in der Angelegenheit des antiochenischen Bistums. Der erste Ansatz zu dem spätern Papsttum ist damit schon gegeben.

Nach den Bischöfen erscheinen in der hierarchischen Gliederung die Ältesten (Presbyter, Priester), die Vorsteher der einzelnen Gemeinden, das was wir Pfarrer nennen, denen vor allen Dingen das Hirtenamt, die Seelsorge oblag. Ihnen zur Seite standen die Helfer, die Diakonen, die ursprünglich für die Kranken- und Armenpflege bestimmt waren, aber auch geistliche Funktionen verrichteten; namentlich lag ihnen die Zubereitung des Tisches beim heiligen Abendmahl und die Darreichung desselben an die Kranken ob. An der ursprünglichen Siebenzahl der Diakonen konnte man bei der weitern Verbreitung des Christentums nicht mehr festhalten; daher finden wir, daß man den Diakonen wieder Gehilfen gab und diese Unterdiakonen (Subdiakonen) nannte. Ebenso gab es neben den männlichen Diakonen weibliche, Diakonissen. Schon im apostolischen Zeitalter wird uns Röm. 16, 2 eine Schwester Phöbe aus Kenchrea als Diakonisse der dortigen Gemeinde genannt. Ebenso sahen wir im Briefe des Plinius an Trajan der ministrae ausdrücklich gedacht. Ob unter den Witwen (1. Tim. 5, 9) gleichfalls Diakonissen oder nicht vielmehr unterstützungsgenössige Witwen zu verstehen seien, mag unentschieden bleiben. Dagegen finden wir auch noch andre kirchliche Ämter, die wir im neuen Testament noch nicht finden, doch schon in den ersten Jahrhunderten erwähnt. So das Amt eines Vorlesers (lector). Man nahm dazu meist junge Leute, die sich dem geistlichen Lehrstande widmeten; sie mußten die heilige Schrift in den Versammlungen vorlesen, was eine gute Übung war, und über

das Vorgelesene wurde dann von dem Bischof oder dem Presbyter gepredigt. Die Vorleser hatten auch die heiligen Schriften aufzubewahren und kamen daher in der diokletianischen Verfolgung oft in Gefahr, diese Schriften an die Heiden ausliefern zu müssen. Thaten sie es, so galten sie als Gefallene, als Traditoren; thaten sie es nicht, so stand ihnen das Märtyrertum bevor. Einige halfen sich damit, daß sie ketzerische Schriften auslieferten und die kanonischen und kirchlichen retteten. Ein weiteres Amt war das der Exorzisten, bei denen man die Gabe voraussetzte, die bösen Geister beschwören zu können; denn an die fortdauernde Macht dieser Geister glaubte die Zeit alles Ernstes, wie uns noch die letzte Vorlesung gezeigt hat. Schon frühe ward es üblich, bei der Taufe eine Formel zu sprechen, wodurch der böse Geist von dem Täufling sollte gebannt werden, und eben diese Formel hatten die Exorzisten zu sprechen. Je mehr die Bischöfe anfingen, einen äußern Glanz um sich zu verbreiten, was namentlich bei dem römischen Bischof der Fall war, desto näher lag die Gefahr, auch solche Kirchenämter aufzustellen, die nur zur Vermehrung dieses Glanzes und Gepränges beitrugen. Dahin gehört das Amt der Akoluthen. So nannte man im dritten Jahrhundert die dienenden Geistlichen, welche dem Bischof bei dem Gottesdienst assistierten oder auch bei Prozessionen die Lichter trugen. Endlich erscheinen noch die Thürhüter (ostiarii), die bei den Versammlungen die Thüren auf- und zuschlossen und auch wohl fremden Gästen ihre Plätze anwiesen; sie waren die Vorläufer unsrer Küster oder Sigriste.

Diese verschiedenen Ämter bildeten zusammen die Geistlichkeit, den Klerus, im Gegensatz gegen die Masse des Volks, im Griechischen Laos (λαός), daher das deutsche Laie. Dieser Gegensatz zwischen Klerus und Laien ist jedoch nicht ein ursprünglicher. Christus hatte nicht einen geistlichen Stand eingesetzt, verschieden vom weltlichen. Alle Christen sollten geistlich, alle sollten Priester, und die alte Scheidewand aufgehoben sein, welche das Juden- und das Heidentum zwischen Priester und Volk gezogen hatte. So schreibt ja Petrus an die Christen (1. Petr. 2, 9. 10): „Ihr seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums, daß ihr verkündigen sollt die Tugenden des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht.“ Hier hätten wir also, wie oben schon angedeutet, das demokratische Element der christlichen Verfassung, wonach alle Christen das Volk Gottes bilden, insofern sie alle teil haben an dem einen Geiste. Und in der That ist jede

Bevorzugung in Absicht auf die priesterliche Würde und den priesterlichen Charakter, mithin jede falsche Hierarchie, jedes Aufstellen eines gesonderten Priesterstandes, den Grundsätzen des Evangeliums zuwiderlaufend; es ist, wie wir früher gesehen haben, manichäisches Pfaffentum. Hingegen begreift es sich von selbst, daß nicht alle Christen die priesterliche Würde auf dieselbe Weise kundgeben und bethätigen konnten. Je nach der Verschiedenheit der Gaben und der Bedürfnisse mußte es auch eine Verschiedenheit der Ämter geben von Anfang an, bei aller Gleichheit der priesterlichen Würde und der priesterlichen Rechte. Nicht alle konnten lehren, nicht alle den Gottesdienst verwalten, nicht alle die Kirche leiten. So mußte sich allerdings ein Lehrstand aussondern, dessen Aufgabe der Dienst am Worte war, und der zugleich die Verwaltung der Sakramente besorgte. So wollte es die Ordnung, und wenn man unter dem Klerus nichts andres verstand, als die Gesamtheit der zum Lehramt und Kirchendienst Verordneten, so hatte das Aufstellen eines solchen keine Gefahr; aber es läßt sich anderseits nicht leugnen, daß sich sehr frühzeitig wieder der levitische Geist des alten Testaments und der Priesterstolz des Heiden- wie des Judentums in die Kirche einschlich, und daß der allgemeine priesterliche Charakter der Christen bald in den Hintergrund treten mußte hinter den besondern Anmaßungen der amtlichen Priesterschaft. Das meiste Ansehen wußten sich unter den Laien noch die zu verschaffen, welche in den Verfolgungen einen außerordentlichen Mut bewiesen, die Folter ausgestanden und sich als Glaubenshelden bewährt hatten. Diese Bekenner (confessores) standen in hohem Ansehen besonders in der nordafrikanischen Kirche, und wir haben gesehen, wie sie zu Cyprians Zeit sogar ihr Ansehen mißbrauchten in den Angelegenheiten der Kirchenzucht.

Was nun diese Kirchenzucht selbst betrifft, so finden wir von Anfang an, daß grobe Sünder, solche, welche der Gemeinde Ärgernis gaben, oder auch solche, welche den Glauben mit der Lehre oder mit der That verleugneten, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, exkommuniziert wurden. Dieser Bann sollte aber nicht ewig auf ihnen lasten, sondern dem Reuigen sollte der Rücktritt in die Gemeinschaft offen stehen. Und so bildete sich nach und nach eine Kirchendisziplin aus, eine Handhabung der Zucht nach gewissen Bestimmungen und Ordnungen. Es gab verschiedene Grade des Ausschlusses. Der äußerste Grad (*πρόσκλαυσις*) bestand darin, daß die Ausgeschlossenen an den Kirchthüren weinend und flehend, gemeiniglich in einem Buß-

gewande, die Eintretenden um Verzeihung und um Wiederaufnahme in die Gemeinde bitten mußten. Schon ein Schritt zu dieser Wiederaufnahme war es, wenn den Reuigen dann gestattet wurde, dem Vorlesen der heiligen Schrift und der Predigt beizuwohnen, während sie bei den feierlichen Gebeten und beim Abendmahlsgenusse sich entfernen mußten. Man nannte sie dann bloß Zuhörer (auditores). Sie standen auf gleicher Linie mit der untersten Klasse der Katechumenen. Hatten sie sich hier gut gehalten, so durften sie weiter den Gebeten, aber kniend, beiwohnen; sie hießen dann die Knienden (genu flectentes, substrati, *γονυκλίνοντες, ὑποπίπτοντες*); erst nach dieser Prüfungszeit wurde ihnen ferner auch das Anwohnen bei der Kommunion wieder gestattet, noch aber nicht der Genuß derselben. Dieser trat erst ein nach der förmlichen feierlichen restitutio in pacem, der Wiederaufnahme in den Frieden der Kirche durch die Absolution und durch Erteilung des Friedenskusses. Diese Einrichtungen waren übrigens nicht bei allen Gemeinden dieselben, auch nicht auf einmal entstanden, sie bildeten sich nach und nach aus, zeigen uns aber, wie ernst es in dieser Hinsicht genommen wurde.

Es lag in der Natur der Kirche, daß die einzelnen Gemeinden unter sich in einem weitern Verbande zu leben begehrten. Nur so konnte das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der Allgemeinheit (Katholizität) aufrecht erhalten werden. Ein Mittel hierzu boten teils die kirchlichen Briefe, die durch vertraute Personen überbracht wurden und diesen zugleich als Ausweis und Empfehlung dienten, teils die größern kirchlichen Zusammenkünfte oder Synoden. Ob man schon jenes Zusammentreten der Apostel in Jerusalem, wovon die Apostelgeschichte im fünfzehnten Kapitel erzählt, eine Synode oder ein Konzil nennen will, kommt hier nicht in Betracht. Auch das möge unentschieden bleiben, ob in den kleinasiatischen Gemeinden die Amphiktyonen der Griechen dazu die Veranlassung gegeben. So viel ist gewiß, daß erst mit Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts, und zwar zunächst in Kleinasien, bei Anlaß des Osterstreites und der montanistischen Streitigkeiten, sogenannte Provinzialsynoden gehalten wurden, um jene streitigen Punkte zu schlichten. Nach der Mitte des dritten Jahrhunderts finden wir solche Synoden auch anderwärts, namentlich in Afrika während der novatianischen Streitigkeit, und bald kam Regelmäßigkeit in die Sache, so daß jährlich dergleichen Zusammenkünfte zur Erledigung der kirchlichen Geschäfte stattfanden. Die Beschlüsse dieser Synoden wurden um so mehr für bindend gehalten, als man sie, gleich dem

ersten Apostelkonzil, unter den Einfluß des Heiligen Geistes gestellt glaubte. Eine größere ökumenische Synode, die Abgeordnete aus der ganzen Kirche des römischen Reiches in sich aufgenommen hätte, finden wir aus begreiflichen Gründen in den ersten Jahrhunderten noch nicht. Erst unter Konstantin dem Großen wurde dies möglich, der die erste ökumenische Synode zu Nicäa 325 abhalten ließ.

Wir wenden uns jetzt zum Kultus der Kirche oder dem Gottesdienste der ersten Christen. Wir haben schon bei Gelegenheit der Schilderungen der sonntäglichen Zusammenkünfte bei Plinius und Justin einiges den Kultus Betreffende erörtert; daher können wir hier um so kürzer sein. So wurde bereits damals erwähnt, daß die Sonntagsfeier der Christen nicht auf einem besondern Gebot des Herrn beruhte, sondern sich erst in freier Weise neben die Sabbatfeier hinstellte, bis diese selber mit dem Judenchristentum aufgegeben wurde. Der Sonntag wurde zum Andenken an die Auferstehung Christi, nicht als Fasttag, sondern als Freudentag gefeiert; auch enthielt man sich frühzeitig an diesem Tage der werktäglichen Arbeit.*) Dagegen waren Mittwoch und Freitag dem Andenken an das Leiden Christi gewidmet (dies stationum). Von Jahresfesten haben wir schon das Osterfest kennen gelernt, und gesehen, wie darüber bereits im zweiten Jahrhundert Streitigkeiten geführt wurden, indem die Kleinasiaten einen bestimmten Monatstag einhielten, während die römische Sitte, das Auferstehungsfest des Herrn immer an einem Sonntage zu feiern, die herrschende wurde, und zwar so, daß die Feier immer auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsvollmonde fiel. An Ostern schloß sich Pfingsten, d. h. der fünfzigste Tag nach Ostern (Pentecoste, πεντηκοστή), woraus das französische pentecôte, das deutsche Pfingsten entstanden ist, zur Erinnerung an die Ausgießung des Heiligen Geistes. Die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten war im Grunde nur eine große Festzeit, die zu der vorangegangenen vierzigtägigen Fastenzeit einen merkwürdigen Kontrast bildete. Aus dieser festlichen Zeit hob sich später das Himmelfahrtsfest wieder besonders hervor. Dagegen wurde die Geburt Jesu noch nicht durch ein besonderes Fest begangen. Erst im vierten Jahrhundert kam unser Weihnachtsfest auf. Daß die Gnostiker, namentlich die Anhänger des Basilides, die Taufe Jesu am Jordan jährlich feierten, am 6. Januar, als Epiphanienfest, ist früher

*) Tert. de orat. c. 23. . . . differentes etiam negotia, ne quem diabolo locum demus.

erwähnt worden, und auch die katholische Kirche beging die Feier der Erscheinung Christi um diese Zeit. Frühzeitig ward außerdem das Andenken der Märtyrer festlich begangen. Man feierte ihre *Todestage* als ihre *Geburtstage*, weil nach christlicher Anschauung der Tod eine Geburt zum Leben ist. Da versammelte man sich, wenn es immer thunlich war, auf dem Grabe der Märtyrer und las ihre Geschichte vor, was die erste Grundlage zur kirchlichen Legende bildete (Legenda hießen die zu lesenden Stücke). Auch sonst fand man sich auf den Gräbern der Märtyrer ein, und lange ehe die Kirche eigentliche gottesdienstliche Häuser hatte, hatte sie ihre eignen Friedhöfe — Schlafstätten, wie man sie nannte, *κοιμητήρια*, woraus das lateinische cimeterium (französisch cimetière) entstanden ist; denn der Tod ist ja für den Christen ein Schlaf.

Eigentliche Kirchengebäude sind erst im dritten und vierten Jahrhundert entstanden. Über die Einrichtung dieser Gebäude läßt sich übrigens nur so viel sagen, daß sie sich nach und nach wieder der alten Tempeleinrichtung näherten, wonach der Chor der Kirche das Allerheiligste repräsentierte, in dem der Klerus seinen Platz nahm, während das *Schiff* (*ναός*) die Menge der Gläubigen umfaßte und endlich der Vorhof dem frühern Vorhof der Heiden entsprach. Wurde den Christen früher der Vorwurf gemacht, daß sie keine Altäre hätten, so kam nun auch ein Altar in die Kirche, d. h. zunächst ein Abendmahlstisch, außerdem noch ein Lesepult, von dem aus die heilige Schrift gelesen wurde, während die Predigt von den Schranken oder Cancellen des Chores aus gehalten ward, daher später die Benennung *Kanzel*. Bilder waren noch keine in den Kirchen. Die Christen enthielten sich überhaupt großenteils der bildenden Kunst; bei den Gnostikern wurde sie zuerst gepflegt. Dagegen finden wir christliche Sinnbilder auf Gefäßen, auf Siegelringen, auf Grabeslampen und dergleichen. Solche Sinnbilder waren außer dem Kreuze das Lamm, der Anker, die Taube, der Lorbeer, die Palme, der Löwe, der Hirsch, die Leier, das Schiff, vorzüglich auch der Fisch, weil Christus zu Petrus gesagt hatte: „Ich will dich zu einem Menschenfischer machen." Auch wurde häufig das Monogramm des Namens Christi angebracht.

Reden wir nun von der Verwaltung der Sakramente und den übrigen gottesdienstlichen Handlungen. Daß die *Taufe* anfänglich

im Freien vollzogen wurde, in Flüssen oder Teichen, und zwar durch Untertauchen, ist aus der Geschichte des neuen Testaments bekannt. Später errichtete man einige große Taufbecken und Taufkapellen (Baptisterien). Indem der zu Taufende mehrere Stufen in den Wasserbehälter hinunterstieg und dann mit dem ganzen Leibe unter das Wasser getaucht wurde, trat das Bild des „Begrabenwerdens in den Tod Christi“ und des „Wiederaufstehens aus dem Grabe“ mit aller Macht vor die Seele, was bei der spätern Besprengung nur allzusehr zurücktrat. Die Besprengung wurde anfänglich nur bei Kranken angewendet, die sich auf dem Totenbette noch taufen ließen und bei denen die Taufe durch Untertauchen nicht mehr ausführbar war. Daß über die Kindertaufe verschiedene Meinungen herrschten und daß namentlich Tertullian ihr entgegentrat, haben wir früher erwähnt. Gegen Ende unsrer Periode wurde die Kindertaufe allgemeiner, doch finden sich noch im vierten Jahrhundert viele Beispiele von einem Aufschub bis ins spätere Alter, ja bis zur Todesstunde. Taufzeugen finden wir schon früher, und bei der Kindertaufe wurden sie sogar unentbehrlich und ihre Bedeutung größer als zuvor. Auch die Namengebung bei der Taufe fand insofern statt, als der Getaufte seinen frühern heidnischen Namen ablegte und einen neuen annahm, um damit die gänzliche Erneuerung anzudeuten, die mit seiner Person vorging. Ebenso ward auch frühzeitig Sitte, den Getauften andre Kleider, und zwar weiße Gewänder anzuziehen, zum Zeichen, daß sie nun den alten Menschen abgelegt und den neuen angezogen hätten, der nach Gott geschaffen ist in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit. — Das Abendmahl wurde anfänglich täglich und dann jeden Sonntag gehalten; es bildete den eigentlichen Kern des Kultus. In den frühesten Zeiten war es mit den Liebesmahlen (Agapen) verbunden, später des Mißbrauchs wegen von ihnen getrennt; doch dauerten auch die Liebesmahle noch längere Zeit in den Kirchen fort. Die Feier des Abendmahls war höchst einfach: es wurde gewöhnliches Brot gebraucht und Wein mit Wasser vermischt — ein Gebrauch, der sich aus der Sitte der Alten erklärt, und den die römische Kirche bis auf diesen Tag beibehalten hat; man dachte bei dieser Mischung von Wein und Wasser an die mystische Verbindung Christi mit der Gemeinde. Die strenge gnostische Sekte der Enkratiten (Enthaltsamen) feierte sogar das Abendmahl nur mit Wasser, was aber von der Kirche, als der Einsetzung des Herrn zuwider, mit Recht getadelt wurde. Daß auch Liebesgaben bei dem Genusse des Abendmahls geopfert wurden, und daß sich daraus zunächst die Opferidee

entwickelte, haben wir in der vorigen Vorlesung schon erwähnt. Ebenso gedachte man gern bei dieser Feier der Verstorbenen im Gebete, und daran knüpften sich in der Folge die Seelenmessen. Der Abendmahlsfeier durften nur die Getauften beiwohnen, nicht die Katechumenen, auch nicht die Gebannten. Den Kranken hingegen ward das gesegnete Brot durch die Diakonen ins Haus gebracht, wie wir schon früher durch Justin berichtet worden sind. Leider knüpften sich auch sehr bald abergläubische Vorstellungen an die Heiligkeit des geweihten Brotes. Man glaubte nicht nur, daß es auch in leiblichen Krankheiten helfe, sondern daß es auch vor Gefahren beschütze, wenn man es bei sich trage.

Was endlich die übrigen Formen des Gottesdienstes betrifft, so beschränkten sich dieselben auf Gesang, Gebet, Vorlesung der heiligen Schrift und Predigt. Schon Paulus ermahnt die Christen (Kol. 3, 16), sich zu erbauen in Psalmen und Hymnen und geistlichen Liedern (Oden). Es fragt sich, ob mit diesen Ausdrücken ein und dasselbe oder verschiedenes bezeichnet ist? Wenn letzteres, so waren unter den Psalmen wahrscheinlich die alttestamentlichen Psalmen, unter den Oden und Hymnen dagegen freie christliche Produktionen verstanden. Ferner sagt uns der Brief des Plinius an Trajan, daß in den Versammlungen Lieder Christo zu Ehren gesungen wurden. Wie sich der christliche Gesang aus der alttestamentlichen Psalmodie heraus entwickelt habe, ist schwer zu bestimmen. In der syrischen Kirche, in der wir auch zuerst die von Ignatius in Antiochien eingeführten Wechselgesänge finden, soll der Gnostiker Bardesanes nebst seinem Sohne Harmonius zuerst als Hymnolog aufgetreten sein; natürlich benutzte er das wirksame Mittel des Gesanges, seine gnostischen Ideen zu verbreiten, und so mußte die Kirche durch das Aufstellen rechtgläubiger Lieder der Verführung vorbauen, wie denn auch wirklich der bereits ins vierte Jahrhundert gehörende Ephraim der Syrer dergleichen dichtete. In der alexandrinischen Kirche haben wir Clemens als christlichen Dichter kennen gelernt und eine seiner Hymnen mitgeteilt. Es ist nicht gerade anzunehmen, daß alle diese Lieder in der Kirche gesungen wurden; manche mögen auch bei andern Anlässen, namentlich bei den Liebesmahlen vorgetragen worden sein. Daß aber (wenigstens gegen Ende unsrer Periode) auch andre Lieder als Psalmen in den Versammlungen gesungen wurden, erhellt aus dem Widerspruch, den Paul von Samosata dawider erhob.

Das Gebet schloß sich aufs innigste an den Gesang an; ja es ist die Meinung nicht zu verwerfen, daß die rezitativische Form des

Gesanges beim Gebet gebraucht wurde, so daß Gesang und Gebet nicht so streng geschieden waren, wie bei uns.*) Das vom Herrn seinen Jüngern gegebene Mustergebet des „Unser Vaters" wurde besonders heilig gehalten; nur die Gläubigen durften es beten, die Katechumenen erst nach erhaltener Taufe; vor den Heiden ward es geheim gehalten; es wurde auch außer dem Gottesdienste täglich, von vielen dreimal des Tages gebetet. Daraus entstand freilich wieder ein Mechanismus, der der Absicht des Herrn zuwider war, der aber erst in den folgenden Zeiten recht grell hervortrat. Indessen kamen neben dem Unser Vater auch andre Gebetsformen nach und nach in Gebrauch. Man betete teils stehend, teils kniend: stehend am Sonntag und in der Zeit von Ostern bis Pfingsten, zum Zeichen der Freude; die kniende Stellung paßte besser zu den Bußgebeten, bei denen auch in außerordentlichen Fällen ein förmliches Sichhinstrecken auf die Erde stattfand, wie wir ja auch von Christus lesen, daß er bei dem Seelenkampf in Gethsemane sich förmlich zur Erde geworfen habe. Das Falten der Hände beim Gebet ist erst im Mittelalter aufgekommen; die alten Römer und Griechen beteten mit aufgehobenen Händen, um gleichsam die Gabe von oben zu empfangen, und auch die Christen bedienten sich dieser Stellung; doch fand daneben das Beten mit ausgebreiteten Armen statt, so daß der betende Mensch die Gestalt eines Kreuzes bildete. So sagt Tertullian:**) „Wir erheben nicht nur die Hände, sondern breiten sie auch aus, indem wir so das Leiden des Herrn darstellen," und wie Justin der Märtyrer in dem betenden Menschen eine Hinweisung auf das Kreuz sieht, habe ich früher erwähnt. Was die Gebetsübungen außer der Kirche betrifft, so hielten einige, und zwar die strenger gesetzlichen Christen, auf die alten Gebetszeiten der Juden, die dreimal stattfanden: um die dritte, die sechste, die neunte Stunde (nach unsrer Rechnung 9 Uhr des Morgens, 12 Uhr des Mittags und 3 Uhr nachmittags). Zu ihnen kamen dann später noch drei andre: die erste Morgenstunde, früh um 6 Uhr, die letzte Tagesstunde, abends um 6 Uhr, und die Stunde des Hahnenschreies, früh um 3 Uhr. Auch sonst bei allen wichtigen Anlässen und Unternehmungen ward das Gebet empfohlen und geübt. „Es ziemt den Gläubigen," sagt Tertullian, „keine Speise zu nehmen, kein Bad zu betreten ohne Dazwischenkunft

*) Primitiva ecclesia ita psallebat, ut modico flexu vocis faceret psallentem resonare, ita ut pronuncianti vicinior esset quam canenti. Isid. Hisp. de officiis eccles. 1, 15. Vgl. Tert. de anima c. 9.

**) De oratione c. 11.

des Gebets, denn die Nahrung und Erquickung des Geistes muß der Nahrung und Erquickung des Leibes vorangehen." Andre dagegen, wie Origenes, waren weniger gesetzlich: sie überließen die Wahl der Zeit der jedesmaligen Stimmung; aber daß diese Stimmung auch wirklich vorhanden sein müsse, forderten sie um so nachdrücklicher. „Bevor man die Hände zum Himmel emporstreckt," sagt Origenes, „muß man die Seele emporheben, und bevor man die Augen emporrichtet, muß man den Geist zu Gott erheben." Besonders wurden auch alle gemeinschaftlichen Beratungen der Christen, sowie das Lesen der Schrift und die Betrachtung des göttlichen Wortes mit Gebet eröffnet, und namentlich stärkte sich in demselben der Geist der christlichen Gemeinschaft. „Unser Gebet", sagt Cyprian, „ist ein gemeinsames; wir beten nicht bloß für den einzelnen, sondern für die ganze Gemeinde, für alle Brüder, wie der Herr selbst uns beten gelehrt hat." Ein uralter Gebrauch ist der, sich beim Gebet zu bekreuzen, d. h. das Zeichen des Kreuzes auf die Brust oder die Stirn zu machen. „Bei jedem Schritt und Tritt", sagt Tertullian*), „bei jedem Ein- und Ausgehen, beim Anziehen der Kleider und Schuhe, beim Waschen, bei Tische, am Abend beim Lichtanzünden, beim Liegen und Sitzen, bei allen unsern täglichen Geschäften bezeichnen wir die Stirn mit dem Zeichen des Kreuzes." In unsrer nüchternen prosaischen Zeit, in der alles Mimische und Symbolische seine Bedeutung für uns verloren hat, liegt es uns gar zu nahe, dabei entweder an einen toten Mechanismus oder an etwas Magisches zu denken; allein es gilt hier dasselbe, was ich von den Sakramenten gesagt habe: die alte Kirche reflektierte und räsonnierte nicht über das Heilige; sie eignete es sich zu, auch im Bilde, auch in der Gebärde.**) Aber freilich lag auch hier die Gefahr nur allzu nahe, das Äußere mit dem Innern, das Bild mit der Sache zu verwechseln, und so in einen geistlosen Mechanismus oder in einen fleischlichen Magismus zu verfallen.

Außer dem Gesang und Gebet bestand der Kultus noch aus dem Vorlesen der heiligen Schriften und der Predigt. Der Gebrauch, Abschnitte der Bibel in der Versammlung vorzulesen, war aus der jüdischen Synagoge in das Christentum übergegangen. Schon die Juden

*) De corona militis c. 3.

**) Bekanntlich hat sich die lutherische Kirche weniger von dieser Symbolik entfernt als die reformierte. Noch jetzt segnet in einigen Gegenden der Geistliche die Gemeinde mit dem Zeichen des Kreuzes, und im kleinen Katechismus befiehlt Luther bekanntlich, morgens und abends sich mit dem heiligen Kreuz zu bezeichnen.

lasen in ihren Versammlungen Abschnitte aus dem Gesetz und aus den Propheten: die erstern hießen Paraschen, die letztern Haphtharen. Daraus hat sich in spätern Zeiten das Lesen der Evangelien und der Episteln oder der sogenannten Perikopen gebildet. Wir haben schon bemerkt, daß das Amt des Lektors es mit sich brachte, die biblische Vorlesung zu halten, während dann der Presbyter oder Bischof einen Vortrag über das Gelesene hielt. Es scheint jedoch, daß man auch ausnahmsweise solche predigen ließ, die noch keine geistliche Weihe hatten, wie dies bei Origenes der Fall war (freilich wurde diese Ausnahme von dem Bischof Demetrius getadelt). Die Vorträge waren im Anfange höchst einfach, mehr Schrifterklärung und kurze praktische Ermahnung, als eigentliche Rede. Man nannte diese Vorträge Homilien, d. i. Gespräche, Unterredungen mit der Gemeinde; doch kam nach und nach auch eine kunstreichere Redeform in Übung, und bald bemächtigte sich leider auch die Eitelkeit dieser homiletischen Kunst, wie wir das bei einem Paul von Samosata gesehen haben, der sich beklatschen ließ.

Nach ihrer bürgerlichen Seite waren auch die Ehen der Christen an das heidnische (römische) Eherecht gewiesen. Dies hinderte indessen nicht, der Verbindung zugleich die religiöse Weihe zu geben, und daß wirklich die Ehen der Christen bereits in der Mitte und gegen Ende des zweiten Jahrhunderts durch den Bischof oder Presbyter eingesegnet wurden, geht aus einzelnen Stellen der Kirchenväter hervor. Genaueres über den Vorgang der Zeremonie wissen wir jedoch nicht. Auch rücksichtlich der Totenbestattung wissen wir nur so viel, daß die Christen das Begraben der Toten dem bei den Alten üblichen Verbrennen der Leichen vorzogen. Nicht als ob sie, wie die Heiden ihnen vorwarfen, gemeint hätten, es sei Gott unmöglich, den zu Asche verbrannten Körper wieder zu erwecken (da trauten sie unbedingt auf die schöpferische Allmacht Gottes); aber immerhin entsprach das Begraben am meisten dem Bilde von einem Samenkorn, das in die Erde gelegt wird, um auf den Tag der Ente zu reifen, sowie auch das Bild des Schlafes und der Gedanke an das Wiederaufstehen am schicklichsten konnten festgehalten werden beim Hineinlegen in das kühle Bett der Erde, in die stille Schlafkammer, wo die müden Gebeine ruhen, bis der große Morgen anbricht und die Stimme „Wachet auf!" durch die Welt der Gräber ertönt. Schon im zweiten Jahrhundert kommt vor, daß ein Geistlicher über die Leiche ein Gebet hielt; auch wurden Leichen gesalbt. Die heidnischen Aufzüge von Klageweibern wurden vermieden, wohl aber fand ein christliches Geleite statt; auch wurden Hymnen gesungen und Fackeln

gebraucht, als Sinnbild der Auferstehung. So viel von den gottesdienstlichen Gebräuchen.

Wir wenden uns endlich noch dem weltlichen Leben und den mannigfachen Lebensgebieten zu, um zu sehen, wie das Christentum auch auf sie gewirkt hat. Sowenig als das Christentum eine fertige Glaubenslehre aufstellte, ebensowenig ein ausgeführtes System der Moral. Wohl gab Jesus tief eingreifende Sittengebote in seiner Bergpredigt und anderwärts, und die Apostel unterließen nicht, bei jeder Gelegenheit die christlichen Tugenden einzuschärfen; allein vieles mußte auch hier der weitern Lebensentwickelung überlassen werden.*) Es handelte sich nicht darum, im gegebenen Fall das eine zu thun, das andre zu lassen nach einmal erhaltenen Vorschriften und Gesetzen. Über gewisse Dinge waren gar keine Vorschriften gegeben, und doch bildete sich über sie mit der Zeit ein christliches Urteil, und ein ganz sicheres Urteil auch ohne förmliches Gebot. Denn es bildete sich eben eine eigentümliche christliche Lebensanschauung und christliche Lebensweise, die als Resultat der Glaubensrichtung ebensosehr wie diese in den bestimmten Gegensatz trat sowohl zum Juden- als zum Heidentum. Der ängstlichen Gesetzlichkeit des Judentums oder auch dem Stoizismus der antiken Philosophie gegenüber mußte die christliche Sitte erscheinen als eine freie, nicht aus dem Gesetz, sondern aus dem Glauben und der Liebe hervorgehende That des wiedergeborenen Menschen. Verglichen mit der Ungebundenheit des epikuräischen Heidentums erschien hingegen die christliche Sitte wieder als eine gebundene, durch die Zucht des Geistes in engen Schranken gehaltene Gesetzlichkeit. Je nachdem dann in der Wirklichkeit des christlichen Lebens selbst wieder das eine oder das andre vorwaltete, je nachdem nahm auch das sittliche Leben bald

---

*) Dem aufmerksamen Bibelleser kann es nicht entgehen, wie die Sittenlehre Jesu immer auf das Ideal des Reiches Gottes und die diesem Ideal entsprechende Gesinnung gerichtet ist, und wie sich bei ihm keine einzelnen Vorschriften über Familienleben und Pflichten des irdischen Berufes (Arbeitsamkeit u. s. w.) finden, obgleich er überall an die menschlichen Berufsverhältnisse anknüpft, wo es gilt, sie als Gleichnis zu verwenden. Anders schon in den apostolischen Briefen, die ein christliches Gemeindeleben voraussetzen. Da finden sich denn schon die „Haustafeln" mit ihrer speziellen Pflichtenlehre. Solange die christliche Kirche in der Erwartung einer baldigen Wiederkunft des Herrn stand, so lange konzentrierte sich auch das sittliche Leben auf das eine, daß der Herr die Seinen möge wachend finden; daher auch das beliebte Bild von den Wachtposten (Stationen) der Krieger. Erst als das Christentum angefangen hatte, in die Welt sich einzuleben, konnte auch die christliche Moral über die verschiedenen Lebensgebiete normierend sich verbreiten.

das eine, bald das andre Gepräge an. So haben wir gesehen, daß der Montanismus auch im Sittlichen am strengsten war bis zur Schroffheit eines gesetzlichen Rigorismus, während einige Sekten der Gnostiker die sittliche Freiheit bis zur Ausgelassenheit des Heidentums trieben. Das Ziel aber, das die Kirche zu erstreben hatte, lag über diese Gegensätze hinaus, und die besonnenen Lehrer und Leiter der Kirche suchten auch hier auf die rechten Bahnen zu lenken. Es galt nicht etwa, eine charakterlose Mitte zwischen den Extremen, wohl aber einen Standpunkt über ihnen zu finden; es galt, vom Gesetze des Buchstabens hindurchzubringen zum Gesetze der Freiheit; es galt, jene Höhe zu erreichen, die schon Paulus erreicht hatte, wenn er sagen konnte: Ich habe es alles Macht, es frommet aber nicht alles (1. Kor. 6, 12). Ich kann niedrig sein und kann hoch sein; ich bin in allen Dingen und bei allen geschickt, beides satt sein und hungern, beides übrig haben und Mangel leiden. Ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht, Christus (Phil. 4, 12. 13).

Schon dadurch zeichnete sich das Christentum vor allen andern positiven Religionen, sowohl vor den frühern, als vor der später aufgekommenen des Mohammedanismus aus, daß es keine rein positiven d. h. willkürlichen, nicht in der sittlichen Natur des Menschen gegründeten, nur auf äußere Lebensverhältnisse gerichteten Gebote gab. In einem gewissen Sinne kann man sagen, die Moral des Christentums sei keine andre als die natürliche, die rein menschliche, den ewigen Vernunftgesetzen entsprechende Moral. Und doch geht das Christentum, bei dem rein menschlichen und vernünftigen Charakter, den es in seinen Grundlagen behauptet, überall wieder über das Maß des natürlichen Menschen und seiner Ansichten, Neigungen und Kräfte hinaus. Es will ein heiliges und doch ein fröhliches, ein tapferes, entschlossenes, und doch ein sanftmütiges, geduldiges Geschlecht. Es verlangt Wachsamkeit ohne Überreiz und Überspannung, Nüchternheit ohne ängstliche Beschränkung in Speise und Trank und den Genüssen des Lebens, Ernst ohne Trübsinn, beständige Richtung auf das Himmlische und Ewige, ohne Vernachlässigung der zeitlichen Berufsgeschäfte, für die es vielmehr eine Treue fordert, der auch das Kleinste und Unscheinbarste nicht zu gering ist. Wir können also sagen: Es ist eine übernatürliche und doch naturgemäße, eine übermenschliche und doch wieder durch und durch menschliche Moral; es übersteigt das Maß des natürlichen Menschen nicht nur durch das, was es fordert, sondern auch durch das, was es gibt, was es wirkt und schafft durch den

Heiligen Geist, wie er ausgegossen ist in die Herzen der Gläubigen. Darum reden die Apostel nicht nur von einem neuen Gesetze, sondern von einer Frucht des Geistes, welche ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Gütigkeit, Glaube, Sanftmut und Keuschheit (Gal. 5, 22).

Es erübrigt noch, in einem fernern Vortrage zu zeigen, wieweit diese Frucht des Geistes an dem jungen Baume der Kirche gereift ist. Zum Schluß der heutigen Betrachtung aber teilen wir die Schilderung mit, wie sie ein christlicher Schriftsteller*) des zweiten Jahrhunderts von den Christen seiner Zeit gemacht hat:

„Die Christen sondern sich weder durch ihren Wohnsitz, noch durch Sprache und Sitte von den übrigen Menschen ab. Obgleich sie in den Städten der Hellenen und Barbaren wohnen, je nachdem einem jeden das Los zu teil geworden, und in bezug auf Kleidung und Nahrung, sowie in der übrigen Lebensweise der üblichen Landessitte folgen, so zeichnen sie sich doch durch einen wunderbaren und allgemein auffallenden Lebenswandel aus. Sie bewohnen ihr eignes Vaterland, aber wie Fremdlinge; sie nehmen an allem teil als Bürger und dulden alles als Fremde. Jedes noch so fremde Land ist ihnen Heimat, und jede Heimat ist ihnen ein fremdes Land. Sie heiraten, wie alle, und haben Familie. Aber sie setzen ihre Kinder nicht aus (wie das bei den Heiden geschah). Sie leben im Fleisch, aber nicht nach dem Fleisch. Sie wohnen auf der Erde, aber sie leben im Himmel; sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, und durch ihr Leben erheben sie sich über die Gesetze. Sie lieben alle, und werden von allen verfolgt, verkannt und verdammt. Sie werden getötet und lebendig gemacht. Sie sind arm und machen viele reich. Sie haben an allem Mangel und an allem Überfluß. Sie werden beschimpft und segnen. Mit einem Wort, was in dem Körper die Seele ist, das sind die Christen in der Welt. Wie die Seele durch alle Glieder des Körpers verbreitet ist, so sind die Christen in alle Städte der Welt verbreitet. Die Seele wohnt zwar im Körper, aber sie ist nicht von dem Körper. So wohnen die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt. Die unsichtbare Seele ist in einen sichtbaren Körper eingeschlossen. So kennt man

---

*) Der Verfasser der Epistola ad Diognetum. Daß diese Schilderung freilich nur die Lichtseite des christlichen Lebens hervorhebt, springt in die Augen. Leider gab es schon damals viele, auf welche diese Schilderung nicht passen würde. Von der entarteten christlichen Sitte, wie sie schon im zweiten Jahrhundert in traurigen Beispielen uns entgegentritt, und wie sie auch das Auftreten des Montanismus erklärlich macht, geben die folgenden Jahrhunderte noch grellere Beispiele.

die Christen als Bewohner der Welt, aber ihre Gottesverehrung bleibt eine unsichtbare. Das Fleisch haßt und bekämpft die Seele, obgleich die Seele dem Fleisch nichts zuleide thut, weil sie dasselbe hindert, seinen Lüsten sich hinzugeben. So haßt auch die Welt die Christen, obgleich sie derselben nichts zuleide thun, weil sie den Lüsten derselben sich entgegenstellen. Die Seele liebt das sie hassende Fleisch, und die Christen lieben diejenigen, von denen sie gehaßt werden. Die Seele ist in dem Körper eingeschlossen, und sie ist es doch, die den Körper zusammenhält. So werden die Christen in der Welt wie auf einem Posten zurückgehalten, und sie sind es doch, welche die Welt zusammenhalten. Die unsterbliche Seele wohnt in dem sterblichen Körper und die Christen wohnen als Fremdlinge in dem Vergänglichen und erwarten das unvergängliche Leben im Himmel. Einen so wichtigen Posten hat Gott ihnen vertraut, den sie nicht verlassen dürfen."

Zwanzigste Vorlesung.

Die christliche Sitte und das christliche Leben in den besondern Verhältnissen. — Kollisionen mit dem römischen Staatsleben. — Der Kriegsdienst. — Verhältnisse zu Kunst und Wissenschaft. — Das Schauspiel und der heilige Genesius. — Die christliche Frau im heidnischen Hause. — Kindererziehung. — Sklaven. — Allgemeine Bruderliebe. — Weltentsagung. — Asketen. — Die Anachoreten Paulus und Antonius. — Wundergaben und Wundererzählungen. — Schlußbemerkungen.

Je mehr man sich in die Anschauungs- und Lebensweise des heidnischen Altertums versetzt, wo sowohl das Staats- als das Familienleben auf die Grundlage der polytheistischen Religion gebaut war, desto mehr wird man begreifen, wie der Christ und die Christin im heidnischen Staate beinahe keinen Schritt thun konnten, ohne auf Schwierigkeiten zu stoßen, die ihnen entweder zu einem Fallstrick der Versuchung oder den Gegnern zu einem Anlaß wurden, sie als Feinde der Götter und des Staates zu verfolgen. Wir haben schon früher erwähnt, wie die Weigerung, an öffentlichen Festen, an Triumphzügen u. dgl. teilzunehmen, den Christen manche Verlegenheit bereitete. Ebenso war es mit dem Kriegsdienste. Die Ansichten der Christen waren darüber selbst geteilt. Die einen machten unbedenklich den Kriegsdienst mit und unterzogen sich der einmal eingeführten Ordnung; andre weigerten sich dessen standhaft. Die erstern beriefen sich, um das Rechtmäßige des Kriegsdienstes zu erweisen, auf die Beispiele des alten Testaments, auf die Soldaten, die zu Johannes dem Täufer kamen, welcher ihnen nicht wehrte, Soldaten zu sein, sondern sie anwies, als solche Gott zu dienen; auf den Hauptmann Kornelius, der auch nach seiner Bekehrung in seinem Stande geblieben sei. Dagegen meinten die Strengern, diese Beispiele paßten nicht, weil die Betreffenden nicht erst als Christen den

Kriegsdienst erwählt hätten. Manche Christen hielten überhaupt jede Tötung des Nebenmenschen, unter welchen Umständen es auch sei, für unerlaubt, daher sie sich auch gegen die Todesstrafe erklärten.

Aber nicht nur den Beruf des Kriegers, sondern auch den eines Künstlers hielten manche für unverträglich mit dem Christenberufe, weil eben die antike Kunst aufs engste mit der antiken Religion verwoben war. Der Sinn für Schönheit der Form, der in der griechischen Welt so herrlich entwickelt war, mußte bei den Christen deshalb zurücktreten und sich bloß in den Sinn für das Schickliche und Anständige zurückziehen. Was auch nur von ferne an Vergötterung der Kreatur streifte (und wie leicht artet die Kunst dahin aus!), das wurde von den Christen als Abgötterei gemieden. Von der Abneigung Tertullians gegen das Schauspiel haben wir schon früher gesprochen. Daß die wilden Tierkämpfe in den Amphitheatern, bei denen noch obendrein die Christen als Opfer dienen mußten, jedem Christen ein Greuel waren, wird uns nicht wundern. Aber auch das edlere Schauspiel, die ernste, würdige Tragödie, an der jetzt unser christliches Gefühl nicht nur keinen Anstoß nimmt, sondern an der wir uns geistig und sittlich erheben, konnte von den ersten Christen nicht wohl ertragen werden; es waren ja doch immer Gegenstände der alten Mythologie, welche den Stoff dieser Tragödien bildeten. Uns ist dieser Stoff so fremdartig, so rein gegenständlich geworden, daß er uns nur noch in historischem und künstlerischem Interesse berührt. So war es aber bei den ersten Christen nicht; der Besuch des Theaters galt für Teilnahme am Götzendienst, an den Werken des Satans und der Finsternis. Tertullian*), der eine eigne Schrift über das Verderbliche der Schauspiele geschrieben, führt das Beispiel einer Frau an, die von einem bösen Dämon besessen war, und betrachtet dies als eine Strafe, daß sie das Schauspiel besuchte; denn auf die Frage an den Dämon, wie er es gewagt habe, eine Christin anzutasten, habe dieser geantwortet: „Ich habe sie in meinem Hause gefunden.“ Charakteristisch ist die Geschichte, die uns, freilich erst von der spätern Legende, von einem Schauspieler Genesius erzählt wird. Ein Virtuos im komischen Pathos, sollte er während Diokletians Anwesenheit in Rom bei einem Possenspiel die Rolle eines Christen spielen, der noch auf seinem Totenbette nach der Taufe begehrt. Dies thut er unter den flehentlichsten Gebärden und

*) De spectaculis c. 26. Unter anderm nennt Tertullian das Theater seiner Zeit sacrarium Veneris, consistorium impudicitiae.

empfängt die Taufe von einem andern Schauspieler, der den Priester machte, während ein dritter als Exorzist fungierte. Aber nun ist er auch wie verwandelt; er zeugt, nicht mehr im Scherze, sondern im vollen Ernste für das Christentum. Er wird vor den Kaiser geführt, der, als er sich überzeugt, daß der Scherz zu Ernst geworden, den Genesius peitschen, foltern und endlich hinrichten läßt. Den 25. August begeht die Kirche den Gedächtnistag dieses merkwürdigen Heiligen.*)

Selbst der Besuch der Odeen, die wir unsern Konzerten vergleichen könnten, wurde gemieden, weil auch die Gesänge heidnischen Inhalts waren. Es war ein unerbittliches Gesetz der Geschichte, daß auch das Schöne auf eine Zeitlang untergehen mußte mit dem religiösen Irrwahne, dem es gedient und dem die Zeit nur zu lange gehuldigt. Ich sage: auf eine Zeitlang, nicht auf immer. An die Stelle der heidnischen sollte eine christliche Kunst treten, und diese christliche Kunst sollte sich aus ihrem eignen Prinzip herausbilden. Dazu waren aber die Zeiten der Verfolgung nicht geeignet; das blieb einer spätern Zeit aufbehalten, und bis dahin mußte allerdings das Christentum sich gefallen lassen, als kunstscheu und kunstflüchtig zu erscheinen. Ganz Ähnliches zeigte sich nach der Reformation, wo auch wieder der Protestantismus sich von der Kunst abwandte, weil sie einer Religion diente, die er nicht teilte. Wo überhaupt ein Interesse einmal als das höchste in einer Zeit vorherrscht, da müssen die andern zeitweilig zurücktrete. So sind später Zeiten gekommen, in welchen das Interesse an der Kunst alle andern zurückdrängte. Und so war es in den ersten christlichen Jahrhunderten gerade umgekehrt nicht nur mit der Kunst, sondern teilweise auch mit der Wissenschaft. Denn auch diese mußte in der Gestalt, die ihr das Heidentum gegeben, mit der christlichen Denkweise in Konflikt kommen. Wir haben schon gesehen, wie ein Tertullian über die Philosophie urteilte; aber auch rein gelehrte Beschäftigungen, wie die mit der Astronomie, die freilich noch in den Banden der heidnischen Astrologie lag, wurden anfänglich von den Christen vermieden; denn nicht in den Sternen sollte der Christ sein Geschick lesen und nicht von den Göttern, nach deren Namen die Planeten benannt sind, sein Heil erwarten. Wir mögen diese Namen heutzutage unbedenklich gebrauchen, aber versetzen wir uns in die Zeit, in der die Namen Jupiter, Saturn, Venus, Mars, Merkurius mehr waren als gleichgültige Namen,

*) Vgl. meinen Artikel: Theater, in Herzogs Realenc. XXI, S. 259 ff. und die verwandte Abhandlung: Kirche und Schauspiel, eine kulturhistorische Zeitfrage, in Gelzers prot. Mon.-Bl. 1862.

in der sie wirklich als Regenten des Himmels verehrt wurden, so können wir begreifen, wie der christliche Sinn von einer Wissenschaft sich abwandte, die ihm in dieser Gestalt als eine dämonische erscheinen mußte. Und wie lange hat sich dieser dämonische Charakter der Astrologie erhalten, bis in das Mittelalter, ja bis in die neueste Zeit hinein! — So weit über die Konflikte im öffentlichen Leben, im Staat, in der Kunst, in der Wissenschaft.

Zu wie vielen ärgeren Verwickelungen kam es aber vollends im häuslichen Leben, namentlich in der Ehe, wenn etwa der eine Teil heidnisch, der andre christlich war! Schon Paulus hatte diesen Fall vorgesehen und im ersten Brief an die Korinther die Weisung gegeben, daß, wenn eine Christin einen heidnischen Mann habe, sie sich nicht scheiden solle; denn der Mann ist geheiligt durch die Frau — und weißt du nicht, redet er die Frau an, ob du nicht den Mann werdest selig machen? (1. Kor. 7, 10 ff.) Ebenso hatte Petrus in seinem ersten Briefe die Weiber ermahnt, ihren Männern unterthan zu sein, auf daß auch die, welche an das Wort nicht glauben, durch den Wandel der Weiber gewonnen werden ohne Wort (1. Petr. 3, 1). Ein andres war es aber, eine mit einem Heiden eingegangene Ehe fortsetzen, ein andres, eine neue Ehe mit einem Heiden oder einer Heidin schließen. Auch das geschah, obgleich es die Kirche ungern sah und sogar Verbote dagegen erließ, wie das spanische Konzil von Elvira im Jahr 305. Und in der That war der Stand der Christin im heidnischen Hause*) ein sehr schwieriger. Schon als Braut, wie sollte sie sich den römischen Hochzeitsgebräuchen unterziehen, die durch und durch mit der Religion verwachsen waren? Als Hausfrau konnte sie, sozusagen, keinen Schritt thun, ohne auf Gegenstände ihres religiösen Abscheues zu stoßen. Trat sie an den Herd des Hauses, so fand sie die Bildnisse der Hausgötter aufgestellt. Verehren konnte sie dieselben nicht, und doch durfte sie auch wieder ihre Mißachtung vor denselben nicht zu grell an den Tag legen, wenn sie arge Auftritte vermeiden wollte. Wie konnte sie über Tische teilnehmen an den Libationen, die den Göttern gebracht wurden? Welche schiefe Stellung nahm sie zu den heidnischen Sklavinnen ein, die ihre Schritte und Tritte beobachteten und ihr als einer Feindin der Götter den Gehorsam verweigerten! Gleichwohl scheinen solche gemischte Ehen gar nicht unter die Seltenheiten gehört zu haben, und einige müssen sogar bis auf einen gewissen Grad glückliche Ehen gewesen

*) Vgl. hierüber Tertull. ad uxorem.

sein, während es freilich auch oft zu argen Mißverhältnissen, ja zur Verstoßung und zu harten Verfolgungen der Frauen kam, von den Übelständen nicht zu reden, die sich in der Erziehung zeigten. Daß die Kinder großenteils den Sklaven zur Aufsicht übergeben waren, ist bekannt. Häufig nun wurden sie durch diese für das Christentum gewonnen. Die niedern Stände, die Gedrückten und Verachteten in der Gesellschaft, und so auch die Sklaven, welche zugleich die niedern Handwerke verrichteten, wandten sich früher dem Christentum zu, als es bei den Gebildeten Eingang fand. Und diese Sklaven und Handwerker des Hauses übten dann wieder ganz im stillen ihren Einfluß nach oben und zunächst durch die Kinder. Schon Celsus sagt in seiner Schrift wider die Christen: „Man findet in verschiedenen Häusern Wollkämmer, Schuster, Walker (niedere Sklaven), die gröbsten und dümmsten Leute von der Welt, die kaum wagen, den Mund aufzuthun, wenn ihre Vorsteher oder kluge Hausherren zugegen sind, die aber gleich beredt werden und Wunderdinge schwatzen, wenn sie entweder mit den Kindern des Hauses allein sind oder nichts als Weiber um sich sehen, die nicht klüger sind als sie. Dann heißt es: ihr müßt uns mehr glauben, als euern Eltern und Lehrern; diese sind blinde und thörichte Leute; ... wir allein wissen, wie man lehren und wandeln muß, und wenn ihr uns folgen wollt, so werdet ihr mit euerm ganzen Geschlecht glücklich sein. Läßt sich nun etwa über diesem Gerede ein verständiger Mann, einer von den Lehrern oder gar der Vater selbst sehen, dann erschrecken die Zaghaften unter ihnen und schweigen still, die Beherztern aber reden den Kindern zu, das Joch abzuwerfen, und flüstern ihnen in die Ohren, sie könnten ihnen nichts Gutes und Nützliches sagen, solange der Vater und die Lehrer da wären; sie locken sie dann in das Frauengemach oder in die Schuster- und Walkerwerkstätte, wo sie ihnen ihre Weisheit bringen und sie verführen." So weit Celsus, allerdings in feindlicher Gesinnung; aber wir sehen daraus deutlich, wie durch solche Dienstboten der Keim des Christentums, wenn auch vielleicht in unvollkommener Gestalt, in die Herzen der Kinder kommen und christliche Ideen Eingang finden konnten in einem Hause trotz aller Wachsamkeit des heidnischen Hausherrn.

Daß die Sklaven vorzugsweise dem Christentum zugethan waren, ist sehr natürlich. Eine Religion, welche die Mühseligen und Beladenen zu sich ruft und welche auch den Knechten verkündigt, daß sie frei seien vor Gott und Erlöste des Herrn, sie mußte sich bei dieser gedrückten Menschenklasse vor allen Dingen empfehlen. Man hat dem

Christentum oft den Vorwurf gemacht, daß es die Sklaverei habe stehen lassen. Allein, wie hätte es dieselbe auf einmal abschaffen sollen? Auf die Gesetzgebung des Staates konnten ja die Christen nicht einwirken und die Sklaven zum Aufruhr gegen ihre Herren zu reizen, das hätte wohl jede andre Religion eher gestattet als die christliche. Man darf nur die Anweisungen lesen, welche die Apostel sowohl den Knechten als ihren Herren gaben, um zu sehen, wie bei allem Bestehenbleiben der äußern Lebensstellung die innere eine ganz andre wurde, indem die Knechte ermahnt wurden, um des Herrn willen zu dienen, die Herren aber erinnert wurden, daß auch sie einen Herrn im Himmel haben. Und danach richteten sich gewiß auch die Christen in den ersten Jahrhunderten. Wo alle Christen sich als Brüder und Schwestern in Christo erkannten, als solche sich liebten, wo sie ohne Unterschied des einen Mahles teilhaft wurden, da mußte auch das Verhältnis der Gebietenden zu den Dienenden ein ganz andres werden als zuvor. Wie einst Paulus von Rom an seinen Freund Philemon in Kolossä geschrieben, er möge den ihm entlaufenen Sklaven Onesimus nunmehr aufnehmen nicht mehr als Knecht, sondern als geliebten Bruder, so mag auch in der Folge mancher Sklave zu dem Herrn in das Verhältnis der engern Bruderliebe aufgenommen worden sein, besonders wenn er mit ihm die gleichen Gefahren der Verfolgung teilte.

In all den verschiedenen Lebensverhältnissen und bei all den Schwierigkeiten und Verwickelungen, in die das christliche Gewissen geraten konnte, öffnete sich aber auch der christlichen Gesinnung ein reiches und schönes Feld der Wirksamkeit. Wie fühlte sich die christliche Frau gehoben durch ihren Beruf! „Die christliche Frau", sagt Tertullian*), „besucht nicht die heidnischen Schauspiele und die lärmenden Lustbarkeiten an ihren Festtagen, sondern sie geht aus, um den kranken Bruder zu besuchen, an der Kommunion teilzunehmen, oder das Wort Gottes zu hören. Ihre Hauptbeschäftigung ist, die um des Bekenntnisses willen Gefangenen im Kerker zu besuchen, den kranken Brüdern nachzugehen bis in die ärmsten Hütten, reisende Brüder ins Haus aufzunehmen und zu bewirten." Gerade die weiblichen Tugenden der Zucht, der teilnehmenden Liebe, der Geduld, wurden durch das Christentum in einem Grade ausgebildet, wie es auch die edelste Moral des Heidentums nicht vermochte. Die heidnische Tugend, wie schon ihr Name virtus sagt, umfaßte wohl die Tüchtigkeit und Tapferkeit

---

*) De cultu fem. c. 10.

des Mannes, wie sie nach außen im Kriege, nach innen zum Besten des Staates sich bethätigt: man kann sagen, das Christentum habe auch hier die Scheidewand aufgehoben, indem es den Frauen einen männlichen Heldenmut gab (man denke an die Märtyrerinnen) und hinwiederum das Herz des Mannes erweichte und für Eindrücke empfänglich machte, denen es bisher verschlossen war. So verwandelte sich auch bei dem Manne die stoische Apathie in christliche Ergebung und christliches Mitgefühl.

Was die heidnische Welt aber am meisten in Erstaunen setzte, war die gegenseitige Liebe der Christen. „Seht, wie sie sich lieben!" hieß es. Besonders rührende Beispiele dieser Liebe traten bei den Verfolgungen zu Tage, wo die Gefängnisse ordentlich umlagert waren von denen, die Zutritt zu den Gefangenen begehrten, um sie leiblich und geistig zu erquicken, wo manche noch im Tode sich umschlungen hielten. Es ist unrichtig zu glauben, die Bruderliebe der Christen habe der allgemeinen Liebe Eintrag gethan. Im Gegenteil; eben diese Bruderliebe erweiterte sich auch zur allgemeinen Liebe (2. Petr. 1, 7), wie schon Paulus ermahnte, Gutes zu thun an jedermann, wenn auch zunächst an des Glaubens Genossen (Gal. 6, 10). So wurden z. B. auch die armen Heiden durch christliche Almosen unterstützt. Als im Jahr 251 zur Zeit Cyprians jene Seuche in Karthago wütete, deren wir früher gedacht haben, als die Leichname unbestattet umherlagen und die Ansteckung beförderten, da waren es die Christen, die auf Zureden Cyprians diese Leichen wegschafften und bestatteten, und dadurch den Heiden mit gutem Beispiel vorangingen; „denn", sagt Cyprian, „wenn wir bloß den Unsern Gutes erweisen: thun wir mehr als Zöllner und Heiden? Als echte Christen sollen wir das Böse durch Gutes besiegen und die Feinde lieben, wie unser Herr uns ermahnt, und für unsre Verfolger beten."

Freilich hatte sich das Christentum von Anfang an der Welt gegenübergestellt, und so mieden auch die Christen soviel als möglich die Berührungen mit der Welt und mit dem öffentlichen Leben. Diese Zurückgezogenheit konnte natürlich auch eine falsche und einseitige Richtung nehmen; so gut wie eine falsche, dem Christentum sogar zuwiderlaufende Askese, eine selbsterwählte, auf Selbstpeinigung abzielende Frömmigkeit an die Stelle der einfachen christlichen Selbstüberwindung treten konnte. Von beidem haben wir schon Beispiele in den ersten Jahrhunderten. Es gab solche, die sich nicht nur zur Übung freiwillige Fasten und Entsagungen auferlegten, sondern die bereits in solchen

Kasteiungen ein Verdienst suchten, wie sehr auch immer die Lehrer der Kirche daran erinnerten, daß es nicht auf die äußere, sondern auf die innere Zucht, auf die wahre Selbstüberwindung ankomme, die sich auch mitten unter den Gütern und Genüssen dieser Welt üben lasse. Ebenso finden wir schon Gelübde der lebenslänglichen Ehelosigkeit, da manche glaubten, in dem ehelosen Stande Gott besser dienen zu können. Die sogenannten „gottgeweihten Jungfrauen“, die im dritten Jahrhundert vorkommen, bilden den ersten Keim zu dem spätern Kloster- und Nonnenwesen. Sie unterschieden sich zwar darin von den spätern Nonnen, daß sie sich nicht von der Gesellschaft absonderten, sondern in und mit ihr lebten, mit dem Vorsatze, ihren Stand nicht zu verändern. Indessen scheint sich bei ihnen schon frühe neben der geistlichen auch weltliche Eitelkeit eingestellt zu haben, die sich sogar in unziemender Kleiderpracht äußerte, wogegen Cyprian einzuschreiten für nötig fand.

Aber auch schon zu dem eigentlichen von der Welt sich aussondernden Mönchtum wurde im dritten Jahrhundert der erste Schritt gethan durch das Anachoreten- oder Einsiedlerleben. In der decischen Verfolgung, ums Jahr 250, hatten sich mehrere Christen in die thebaische Wüste geflüchtet, unter ihnen ein gewisser Paulus, den Hieronymus als den Urheber der mönchischen Lebensweise bezeichnet. Er ließ sich bei einem Palmbaume an einer frischen Quelle nieder und lebte da dem Gebet und der frommen Betrachtung, bis er ein Alter von 113 Jahren erreichte. In einer andern Gegend hatte der heilige Antonius sich niedergelassen, und dieser wurde (so erzählt die Mönchslegende) durch ein göttliches Gesicht zu dem Paul von Theben hingeleitet, um ihn zu begraben. Antonius war nicht, wie Paulus, durch die Verfolgung in die Wüste verschlagen, sondern er hatte freiwillig das einsame Leben erwählt. Ein reicher, unabhängiger Jüngling, war er im Jahr 270 in eine christliche Kirche getreten und hatte da das Evangelium „vom reichen Jüngling“ lesen hören. Das Wort des Herrn (Luk. 18, 22): „Verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komme und folge mir nach,“ ergriff seine Seele dergestalt, daß es für immer über sein Leben entschied. Er verkaufte in der That alles zum Besten der Armen; dann zog er sich in ein Grabmal, später in eine verfallene Burg im Gebirge zurück. In dieser schauerlichen Einsamkeit hatte er viele Anfechtungen und Kämpfe mit den Dämonen zu bestehen, die ihn mit scheußlichen Traumgesichtern neckten. In der diokletianischen Verfolgung kam er wieder aus seiner Einsamkeit hervor; er trat in

Alexandrien auf und stärkte die Bekenner durch sein Wort und Beispiel. Er selbst fand den Märtyrertod nicht. Als er wieder in seine Wüste zurückkehrte, folgten ihm viele dahin. Das waren die ersten Mönche. Antonius hielt seine Genossen zum Gebet und zur Handarbeit an, um sich selbst und die Dürftigen zu erhalten. Er selbst trieb die Entsagung auf den höchsten Grad. Den größten Teil der Nacht brachte er im Gebet zu. Seine Nahrung bestand allein aus Brot und Salz, und auch dies aß er oft erst am dritten Tag, beschämt darüber, daß er noch solches bedürfe. Nachdem er jenes Traumgesicht erhalten, das ihn zu Paul von Theben hinleitete, zog er sich noch tiefer in die Wüste zurück und starb, gleichfalls in hohem Alter, im Jahr 356. Es wurden viele Wunder erzählt, die er während seines Lebens durch Wort und Gebet verrichtet haben sollte. Besonders eine unter dem Namen des Athanasius verbreitete Schrift hat darüber die sonderlichsten Berichte, welche die Wahrheitsliebe des Verfassers selber in üblen Kredit brachten. Allerdings sind manche bisher für zeitgenössisch erachtete Quellen für die Geschichte des ältesten Mönchtums durch die neuere Forschung erst einer späteren Zeit zugewiesen. Aber es möchte (wenn wir die Spötter und Skeptiker ausnehmen) überhaupt schwer sein, eine — sei es christliche, sei es jüdische, sei es heidnische — Schrift aus den ersten Jahrhunderten aufzuweisen, die nicht dem allgemeinen Zeitglauben an Prodigien und Mirakel ihren Tribut abtrüge.

Dieser letztere Punkt führt uns jedoch noch auf eine schließliche Erörterung über die Wundergaben der ersten Kirche und über die Wundererzählungen aus ihr. Beides, glaube ich, dürfen wir nicht mit einander vermengen. Daß nicht alles, was uns von den christlichen Schriftstellern Wunderbares und Außerordentliches berichtet wird, ungeprüft anzunehmen sei, darüber sind wir wohl alle einverstanden. Und es gilt dies nicht nur von der spätern Legende, die sich oft in willkürlichen Dichtungen ergeht, es gilt auch von den ältern, von den gleichzeitigen Berichten und Sagen; denn wie leicht konnte auch hier eine aufgeregte Phantasie mehr sehen, als in der Wirklichkeit sich ereignete, wie leicht ein Ereignis auch gleich bei dem ersten Gerüchte sich vergrößern! wie leicht konnten außerordentliche Wirkungen in der geistigen und sittlichen Welt von der Bewunderung dahin gesteigert werden, daß man die Spuren davon auch in der leiblichen und natürlichen Welt zu finden glaubte! Das Visionäre ging mit dem Wunderbaren Hand in Hand und gehört selbst wieder in den Kreis des Wunderbaren oder doch des Unerklärlichen. Die Geschichte kann

daher nicht besonnen, ja nicht mißtrauisch genug sein, wenn sie nicht dem Aberglauben Thür und Thor öffnen will. Selbst da, wo wir keinen Grund haben, an der Redlichkeit der Berichterstatter zu zweifeln, kann uns nicht zugemutet werden, ihnen alles aufs Wort zu glauben. Die unabsichtliche und unbewußte Fabelei hat hier einen mächtigen Spielraum, von dem wir in unserm verstandesnüchternen Zeitalter uns kaum einen rechten Begriff machen können. Auf der andern Seite aber wird die rechte historische Besonnenheit sich ebensowohl hüten, alles zu verwerfen als alles anzunehmen, und wenn sie auch die einzelnen Wundererzählungen darauf ansieht, ob sie haltbar sind oder nicht, so wird sie doch darum noch nicht leichtfertig absprechen über das, was diesen Erzählungen Wirkliches und Thatsächliches zu Grunde liegt. Schon daß solche Wundererzählungen in Masse sich bilden konnten, daß sie von glaubwürdigen Männern erzählt, daß sie von den Heiden selbst großenteils geglaubt wurden, zeigt uns, daß wir es nicht mit einer gewöhnlichen Zeit zu thun haben, und daß da eine Fülle von Kräften und Gaben vorhanden sein mußte, die sich nicht auf das Maß gewöhnlicher Kräfte und Gaben in gewöhnlichen Zeiten zurückführen, nicht immer aus den zunächst liegenden Ursachen erklären lassen. Das ganze Christentum trat der Welt gegenüber als eine Erscheinung auf, von der es heißt: „Das ist vom Herrn geschehen und ist ein Wunder vor unsern Augen" (Ps. 118, 23). Darüber, daß Christus und die Apostel selbst wunderbare Thaten verrichtet haben, ist wohl hier nicht nötig, in eine weitere Erörterung einzutreten. Aber wollten wir sagen, mit dem Tode der Apostel habe sich auf einmal und plötzlich die Wundergabe verloren, so würden wir damit eine Behauptung aussprechen, die wenigstens gegen alle historische Analogie liefe. Außerdem finden wir ja schon im apostolischen Zeitalter, daß nicht die Apostel allein mit der Wundergabe betraut waren; in der Gemeinde von Korinth gab es der Gnaden- und Wundergaben mancherlei, und über das Aufhören derselben ist uns so wenig als über die Fortdauer ein Wink gegeben. Daß, je mehr das Christentum in den natürlichen Lauf der Dinge eintrat, sich auch diese Wundergaben nach und nach vermindern und der gewöhnlichen, naturgemäßen Entwickelung weichen mußten, liegt in der Natur der Sache, und so sagt auch schon Irenäus, daß zu der Zeit Christi und der Apostel mehr Wunder geschehen seien, als zu seiner Zeit. Aber eine scharfe Demarkationslinie zwischen der Zeit der Wunder und der Zeit des natürlichen Verlaufes der Dinge wird sich kaum ziehen lassen. Die Hauptsache bei allen Wundern und schon

bei den biblischen Wundern ist doch immer nicht das Auffallende und Unbegreifliche der Thatsache an sich (nicht die physische Seite am Wunder), sondern es ist die geistig-religiöse Macht des Christentums im ganzen, die sich auch im Wunder darstellt und verherrlicht; darum heißen auch die Wunder Zeichen und Kräfte, Zeichen einer höhern Lebensordnung, als der uns geläufigen, Kräfte einer unsichtbaren Welt, die hineinragen in die sichtbare. Diese tiefere Bedeutung des Wunders hatte (wie wir bereits früher zu bemerken Gelegenheit hatten), schon Origenes eingesehen, und sie wird sich auch uns, so hoffe ich, gezeigt haben in der ganzen Entwickelungsgeschichte der ältesten Kirche, die wir bis dahin verfolgt haben. Werfen wir daher nur noch einmal einen raschen Blick über das Ganze!

Daß aus einem Winkel Judäas, daß von einem Gekreuzigten und seiner aus den geringsten Menschenklassen gewählten Jüngerschaft eine Bewegung hervorging, die dem großen römischen Weltreich den Untergang ankündigte und ihn innerlich vorbereitete, ehe er durch äußere Umstände herbeigeführt wurde; daß weder Feuer und Schwert, noch alle Weisheit und Beredsamkeit der Welt, daß weder Lüge und Verleumdung, noch die lockenden Aussichten auf Ruhe und Bequemlichkeit die Gläubigen abhalten konnten, zu zeugen von dem, was sie äußerlich und innerlich erfahren; daß mitten in eine Welt von Sünde und Irrtum ein Lichtfunke geworfen ward, und dieser Funke ein Feuer anzündete, das keine Gewalt und List der Menschen zu ersticken im stande war; daß die verstocktesten und verderbtesten Herzen von einer Macht der Wahrheit ergriffen und bewegt wurden, die ihnen keine Ruhe mehr ließ, bis sie den Frieden mit Gott gefunden; daß die Niedrigsten und Verachtetsten im Volke sich als ein königliches Geschlecht fühlen lernten, das berufen ist, die Welt zu beherrschen und die Welt zu richten — das alles ist ein großes Wunder, ist eine Thatsache, die sich nicht leugnen, die sich nicht mechanisch und äußerlich erklären, sondern sich nur begreifen läßt vom Prinzip ihrer eignen Bewegung aus, und dieses Prinzip ist kein andres, als das unumschränkte Prinzip der ewigen Liebe und des Erbarmens Gottes. Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und daß sie alle zur Erkenntnis der Wahrheit, alle zum Frieden und zum ewigen Leben gelangen. Das ist das Gesetz der göttlichen Weltordnung, das sich in der Geschichte der Kirche vollzieht, im Kampfe freilich mit der Welt und ihren feindlichen Mächten, aber in der zuversichtlichen Erwartung des einstigen Sieges, der Vollendung in der Herrlichkeit.

Einundzwanzigste Vorlesung.

Zweite Periode: Von Konstantin bis Gregor I. (312—604). Rückblick auf die vorige Periode. — Politische Zustände. — Konstantins Übertritt zum Christentum.

Die Zeit der drei ersten Jahrhunderte des Christentums, von den Tagen der Apostel an bis auf Konstantin den Großen, hat sich uns dargestellt als die Zeit der Entstehung und Verbreitung, des Wachstums und der innern Kräftigung der Kirche, als die Zeit der Verfolgungen und des Märtyrertums, und in Beziehung auf die innere Gestaltung der Verhältnisse als eine jugendlich-frische, gärende Zeit. Noch waren die Formen, in denen die wachsende Gemeinde sich darstellte, frei von aller Beherrschung und Bevormundung des Staates; die Kirche ruhte auf ihren eignen Wurzeln und folgte ihrem eignen, ihr inwohnenden Organisationstriebe. Noch war der Glaube nicht anders festgestellt, als wie das Bedürfnis es erheischte; die äußersten Grenzen nach dem Judentum wie nach dem Heidentum wurden abgesteckt, die großen Thatsachen des Heils in die Glaubensregel zusammengefaßt, an die man sich hielt, noch ehe die Schriften der Evangelisten, der Apostel und apostolischen Männer zu einem neutestamentlichen Bibelkanon abgeschlossen waren. Die kühnen Spekulationen der Gnostiker und Manichäer auf der einen, die engen jüdischen Satzungen der Ebioniten auf der andern Seite, die überspannten Forderungen der Montanisten und der Novatianer in Beziehung auf Kirchenzucht und kirchliches Leben, die mit Irrtum behafteten Glaubensvorstellungen der Unitarier, alle diese über das biblische Christentum hinausgehenden oder hinter ihm zurückbleibenden Richtungen mußten bekämpft oder beseitigt werden, ehe an eine Ausbildung der Lehre, an eine Feststellung des kirchlichen Lehrbegriffs gedacht werden konnte. In diesem Kampfe

sind uns bereits theologische Größen entgegengetreten, welche als Lichter der Kirche hervorragten, und deren Geisteseigentümlichkeit einzig wieder aus ihrer Zeit begriffen werden konnte. Die apostolischen Väter, unter ihnen besonders Clemens von Rom und Ignatius, sodann Justin der Märtyrer, Irenäus, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Cyprian, das waren die Männer, zu denen wir aufschauten und aus deren Munde wir das einstimmige Zeugnis der morgen- wie der abendländischen Kirche von Christo als dem Sohne Gottes und dem Erlöser der Welt vernahmen, während die Gründe, womit sie dieses Zeugnis unterstützten, die Lehrweise und die menschliche Vermittelung des Glaubens durch das Denken, sich uns bei den verschiedenen Personen und Gaben noch als sehr verschiedene, in einzelnen Punkten sogar sich gegenseitig widersprechende darstellten.

Noch waren auch die Formen des Gottesdienstes höchst einfach; die Abneigung gegen die Kunst, die von oben bis unten vom Heidentum durchdrungen war, mußte uns als sehr begreiflich erscheinen, und doch fanden wir auch hier schon manche Ansätze zu künstlerischer Gestaltung der christlichen Gefühle bei den ersten Liederdichtern der Kirche und eine tiefsinnige Symbolik bei den ersten schwachen Versuchen der bildenden Kunst. Desgleichen sind uns das christliche Leben und die christliche Sitte in ihrer ganzen, dem heidnischen Wesen schroff entgegenstehenden Eigentümlichkeit entgegengetreten, und wenn auch die ersten Christen uns keineswegs als vollendete Heilige erschienen sind, wenn im Gegenteil sittliche Verirrungen und Gebrechen der verschiedensten Art den schärfsten Kontrast bildeten zu dem, was das Evangelium von seinen Bekennern forderte, so mußte doch immer das Dasein einer Gemeinschaft, die im Glauben an ihren unsichtbaren Herrn im Himmel und an seine Wiederkunft sich mit der Welt in Kampf setzte und eine Macht der Überzeugung, eine Macht der Liebe und Selbstverleugnung entwickelte, wie sie noch nie erlebt worden war, es mußte das Dasein einer solchen Gemeinschaft einen gewaltigen Eindruck auch bei denen hinterlassen, die geneigt waren, die ganze Erscheinung als Schwärmerei zu betrachten. Daß eine neue sittliche Ordnung der Dinge im Anzuge sei; daß das Denken und Reden über Gott und göttliche Dinge nicht mehr ein Vorrecht der Weisen und ihrer Schulen, selbst nicht ein Vorrecht der Gebildeten sei; daß auch die Niedrigsten im Volke berufen seien, über die ewige Bestimmung der Menschen ein sicheres Hoffnungsgefühl, ja mehr als dies, eine gewisse Verheißung zu haben, für die das Leben zu lassen ihnen Gewinn war, das alles

konnte nicht länger geleugnet oder vornehm übersehen werden. Die anfangs verachtete jüdische Sekte der Galiläer war eine Macht geworden, vor der das römische Weltreich anfing im geheimen zu erbeben. Die Sklaven, die Handwerker, die Frauen, die Kinder, bei denen bisher niemand Weisheit und Belehrung über die höchsten Dinge gesucht, sie hatten den Sieg in Händen; sie erlebten den Triumph, daß ihre Religion mehr und mehr die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich zog. Was thöricht war vor der Welt, das hatte Gott erwählet, und zu dieser Thorheit sah man allmählich auch die sich herbeilassen, die die Welt als ihre Weisen ehrte. Bis in die Nähe des kaiserlichen Hofes hatte sich die christliche Luft verbreitet; trotz aller gewaltsamen Mittel, das alte Heidentum zu halten, verlor es mehr und mehr an Ansehen und brach innerlich zusammen. Eine Wendung der Dinge mußte eintreten, und sie trat ein mit dem Ereignis, womit wir die nachfolgenden Vorlesungen zu eröffnen haben, mit dem Übertritte Konstantins zum Christentum.

Welch eine ganz andre Gestalt gewinnt von da an die Kirche! Es ist nicht mehr die verschüchterte Herde, die den Verfolger hinter sich her hat; es ist eine soziale Macht, eine in sich geschlossene, organisierte, in das Staatsleben eindringende, es allmählich beherrschende Körperschaft, mit der wir es nun zu thun haben. Die Rollen sind gewechselt. Die unterliegende Partei ist zur herrschenden, die einst verfolgte bald genug zur verfolgenden geworden. Die Staatsgewalt, in der das Christentum der ersten Jahrhunderte seine erklärte Feindin erblicken mußte, welche es vom Erdboden zu vertilgen entschlossen war, sie wird nun seine mächtige Beschützerin und führt die Waffen wenigstens scheinbar für Christum und sein Reich, wie sie einst sie gegen ihn und die Seinen gekehrt hatte. Jetzt ist nicht mehr die Zeit der Not und des Mangels, es beginnt die Zeit der Wohlhabenheit, der Sättigung, des Überflusses. Was den heidnischen Göttern entzogen wird, das kommt der Kirche zu gut. Aus den Steinen der alten Tempel werden christliche Basiliken gebaut, und in die verödeten Heiligtümer zieht eine neue Religion ein. Die Vorrechte des ehemaligen heidnischen Priestertums gehen auf den christlichen Klerus über. Bald weiß auch die Kunst sich in die neuen Wege zu finden und einer Gottesverehrung sich dienstbar zu machen, die aus ihrer Dürftigkeit sich immer mehr zu einem reichen, großartigen Kultus entfaltet. Und vollends die Lehre der Kirche! Jetzt war die Zeit gekommen, ihr den Abschluß zu geben und ihr sodann das Gepräge allgemeiner Gültigkeit, das Gepräge kirch-

licher Katholizität und orthodoxer Unfehlbarkeit aufzudrücken. Denn wenn die Kirche in der frühern Zeit keine andern Mittel hatte, sich des in ihr aufkommenden Irrtums zu erwehren, als die geistigen Waffen der Dialektik oder die noch wirksameren des gläubigen Zeugnisses, der Ermahnung, des Gebetes und höchstens des Ausschlusses der Häretiker von der kirchlichen Gemeinschaft, ohne alle Folgen für die bürgerliche Existenz der Ausgeschlossenen: so bot sich jetzt der weltliche Arm dar, durch Entsetzung und Verbannung, durch Konfiskation des Vermögens und in immer weiterm Fortschritt seiner Machtentwickelung sogar durch Leibes- und Lebensstrafen den Widerspruch gegen die Glaubenssatzung der Kirche verstummen zu machen. Aus der Zeit der Konventikel, der brüderlichen Konferenzen treten wir ein in die Zeit der großen Reichssynoden, auf welchen die Glaubenssatzungen festgestellt und in feierlichen Bekenntnissen niedergelegt wurden. Die Zeit des vierten und fünften Jahrhunderts ist die klassische Zeit der kirchlichen Dogmenbildung oder vielmehr Dogmenfixierung; denn was schon in der frühern Zeit sich zu bilden angefangen hatte, aber noch keimartig in der ersten Entwickelung begriffen war, das erhält jetzt seinen begrenzten und begrenzenden Ausdruck, das wird zum Glaubensgesetz, zum unwandelbaren Statut erhoben. Wir haben uns dies aber nicht zu denken als ein Werk gesetzgeberischer Willkür, als ein Zusammenstellen beliebiger Einfälle zu einem System, das man von oben herab, sei es von Staats wegen oder durch ein Machtgebot der Kirche den christlichen Gemeinden aufgedrungen hätte; sondern was auf den Synoden festgestellt wird, das ist die Frucht heißer und andauernder Glaubenskämpfe, an denen nicht nur die Kirchenhäupter und die Theologen, an denen auch das Volk oft mit der größten Leidenschaft sich beteiligte. Die kirchliche „Rechtgläubigkeit" wurde sich ihrer erst selbst recht bewußt im Kampf mit der entgegengehenden Heterodoxie; ihre Lehrbestimmungen mußten in diesem Kampfe errungen, mußten im Feuer dieses Kampfes geläutert und erhärtet werden.

Es tritt uns hier eine Geistesarbeit entgegen, die für unsre Zeit schwer zu begreifen und darum auch schwer zu würdigen ist. Fragen, wie sie jetzt meist nur die Theologen beschäftigen und für welche nur selten ein frommer Laie oder höchstens ein kleineres Häuflein von Gläubigen sich zu interessieren vermag, waren damals ebenso an der Tagesordnung, wie heute Fragen der Politik oder Industrie. Welches ist der wahre, orthodoxe Glaube? wer war und ist Christus? in welchem Sinne nennt ihn die Kirche Gott? wie verhält sich das Wort,

das da bei Gott war von Ewigkeit, zu Gott selbst? wie verhält sich der Sohn zum Vater? wie ist er eins mit ihm? und wie von ihm gleichwohl zu unterscheiden? und wie verhält sich der Geist wieder zum Vater und zum Sohne? wie sind die drei als eins zu denken, so daß nicht drei Götter entstehen, sondern die Einheit Gottes bewahrt wird, gleichwohl aber ein Unterschied gemacht werde zwischen Vater, Sohn und Geist? Wie haben wir uns Christum zu denken als den Gottmenschen? wie sollen wir in ihm den wahren und vollkommenen Menschen nach Leib, Seele und Geist uns denken, ohne daß seiner Gottheit Eintrag geschehe? wie ihn uns denken als den ewigen, im Fleisch erschienenen Gott, ohne dabei seine wahre Menschheit zu verkürzen? Und dann wieder die schon mehr in das praktisch-sittliche Leben eingreifenden Fragen: was ist der Mensch? wie konnte der nach dem Bilde Gottes Geschaffene von Gott abfallen? wie war die Sünde möglich? wie verhält sich der gefallene Mensch zum ursprünglichen? in welchem Sinne dürfen wir ihn gleichwohl ein freies Wesen nennen auch im gefallenen Zustande? und wie verhält sich dann diese Freiheit zu dem ewigen unveränderlichen Willen Gottes, ohne den nichts geschieht, was geschieht? wie verhält sich der natürliche Wille des Menschen zu der ihn umbildenden, ihn bestimmenden Gnade? was kann der Mensch mitwirken zu seiner Seligkeit? und wie kann er dieser Seligkeit gewiß werden? Diese Fragen sind es, welche nicht nur etwa hier und da in müßigen Köpfen aufstiegen, sondern welche als brennende Fragen, als eigentliche Lebensfragen die Zeit bewegten und sogar in das öffentliche Leben des Staates und des gegenseitigen bürgerlichen Verkehrs eingriffen. Bei den einen waren es Gewissensfragen, bei den andern aber auch oft nur Fragen der Neugierde und ein willkommener Anlaß zu unerbaulichem Wortgezänke, wo nicht gar zu Befriedigung der unedelsten Leidenschaften.

Es ist eine gewaltige Periode, die vor uns steht, eine große, imposante Zeit! Aber dieses Große und Imposante, kann es derselben Teilnahme sich versichert halten, wie das, was in seiner Niedrigkeit groß und herrlich ist? Was dem Geist imponiert durch die Hoheit der Gedanken, durch kunstreiche Form, wie leicht läßt es das Herz kalt und unbefriedigt! Ich fürchte fast, es möchten sich die getäuscht finden, welche in Erinnerung an das, was die Geschichte der drei ersten Jahrhunderte ihnen *Erbauliches* geboten hat, ein Ähnliches hier erwarten. Und ist es nicht natürlich, wenn unsre Sympathien sich mehr der *armen* als der *reichen*, mehr der *leidenden* als der *streiten-*

den Kirche zuwenden, und wenn uns das Bekenntnis der Blutzeugen größeren Wert hat, als die Rechtgläubigkeit auf dem Papier? Ja, wir leugnen es nicht, die Verweltlichung des Geistlichen, die Veräußerlichung dessen, was dem inwendigen Menschen gehört, die Profanierung des Heiligen durch Einmischung der weltlichen Intriguen und durch das Spiel der gehässigsten Leidenschaften, die widerwärtigen Gestalten der Zanksucht und der Rechthaberei, die Missethaten heuchlerischer Gewaltthätigkeit werden unser sittliches Gefühl ebenso oft empören, als auf der andern Seite auch des Erhebenden und Begeisternden sich manches findet, das uns wieder schadlos hält. Wie jede große Zeit auch ihre großen Männer, ihre gewaltigen Charaktere hervorbringt, ja, wie diese es sind, die eine Zeit erst groß und bedeutsam machen, so werden auch hier die Gestalten eines Athanasius, eines Basilius, eines Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, eines Chrysostomus, Hilarius, Ambrosius, Augustinus, eines Leo und Gregor des Großen zwar nicht als die Gestalten fleckenloser Heiligen, wohl aber als menschliche Erscheinungen von ungewöhnlicher Größe, als hochbegabte, einflußreiche Persönlichkeiten unserm Blicke sich darstellen. Auch die stillen bescheidenen Tugenden des Christentums, namentlich die der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, sie haben in den Zeiten, die wir uns zu betrachten vorgenommen, eine Pflege gefunden, die für alle kommenden Zeiten ein leuchtendes Beispiel geworden ist. Und so fehlt es ja auch dieser Zeit nicht an erhebenden Bildern aus der Frauenwelt. Verdankten doch die meisten jener vorhin genannten großen Kirchenlehrer ihren frommen Müttern den innersten Kern ihrer Theologie. Nicht nur aber auf den bereits ausgenützten Kulturboden der alten Griechen- und Römerwelt, auf welchen wir das Christentum der alten Kirche verpflanzt sehen, haben wir von nun an unsre Blicke zu richten, sondern zugleich auf den jungen Aufwuchs einer neuen, uns und unsern Gewohnheiten näher liegenden Bildung. Die Völker, welche mit immer stärkern Schlägen an die Thore der alten Roma pochten, bis ihnen endlich die Beute zufiel, in die sie unter den verschiedensten Namen sich teilten, die Völker, die wir im alten Italien, in Gallien, in Britannien, in Spanien, in Nordafrika und im Herzen Deutschlands neue Herrschaftssitze gründen sehen nach langer Unsicherheit ihrer Wohnstätten, die Völker der Völkerwanderung mit einem Worte sind es, auf die wir auch noch unsre Blicke werden zu richten haben, oder die vielmehr sich uns entgegendrängen als die noch rohen Gefäße, in welche das edle Gut der christ-

lichen Bildung, der unvergängliche Schatz himmlischer Weisheit niedergelegt werden sollte, um da zu einer neuen, bisher nicht geahnten Lebensgestaltung zu gelangen. Das sind die neuen Schläuche, in welche der junge Most gefaßt wurde, nachdem er die alten zersprengt. Es versteht sich von selbst, daß wir auch hier das rein Gelehrte, das streng Politische, wie das streng Theologische werden zurücktreten lassen hinter das, was den Menschen und den Christen unmittelbar berührt; aber doch wieder nur dadurch lebendig berührt, daß es uns im Zusammenhange mit der ganzen Zeit und den Zeitereignissen erscheint. Ist auch der Rahmen, der das Gemälde einfaßt, nicht das Gemälde selbst, so läßt sich doch in der Geschichte das Gemälde nicht aus seinem Rahmen herausheben, wenn es nicht aus Mangel an bestimmten Umrissen zerfließen soll; ja, wir müssen den Mut haben, diesen Rahmen anzufassen, auch wo er etwas rauh und scharfkantig ist.

Um den richtigen Anfang zu gewinnen, müssen wir sogleich an die politischen Verwickelungen herantreten, die mit dem Rücktritte Diokletians von der Regierung im Jahr 305 beginnen, und aus denen zuletzt Konstantin als Alleinherrscher hervorgeht.

Die letzte große Christenverfolgung war mit dem Anfang des vierten Jahrhunderts unter Kaiser Diokletian und seinen Mitregenten Maximianus Herkuleus und Galerius eingetreten. Diokletian zog sich im Jahr 305 von der Regierung zurück, um in Dalmatien nach altrömischen Vorbildern in ländlicher Abgeschiedenheit des Feld- und Gartenbaues zu pflegen, bis er sich späterhin (313) mit eigner Hand den Tod gab. Maximian schien erst dem Beispiel Diokletians folgen zu wollen. Auch er verlebte einige Zeit auf einem Landgute in Lukanien, aber bald trat er wieder aus seiner erzwungenen Einsamkeit hervor. Die Provinzen des römischen Reiches gehorchten nun vier verschiedenen Herren. Galerius, der einzig von den alten Herrschern am Ruder geblieben, beherrschte den Orient, Konstantius Chlorus den Occident oder genauer: Gallien, Spanien und Britannien. Beide führten den Titel Auguste. Ihnen zur Seite standen aber zwei Reichsgehilfen (Cäsaren), von welchen der eine, Severus, über Italien und Afrika, der andre, Maximinus Daza, über die asiatiaschen Provinzen die Aufsicht führte. Der Sohn des alten Maximian, Maxentius, war übergangen worden, was ihn und den Vater kränkte. Er wartete nur auf Gelegenheit, seine Ansprüche geltend zu machen. Nun aber trat eine unerwartete Wendung der Dinge ein. Konstantius Chlorus starb im Jahr 306. Aus seiner Ehe mit der ihm nicht

ebenbürtigen Gattin Helena war ein Sohn vorhanden, Konstantinus.*) Diesen hatte Galerius längere Zeit in Nikomedien als Geisel zurückgehalten. Konstantin aber hatte sich durch die Flucht seiner unwürdigen Gefangenschaft zu entziehen gewußt und seinem Vater die Hand gereicht, als dieser eben im Begriff stand, von dem heutigen Boulogne aus nach Britannien überzusegeln. Gleich nach dem Tode des Vaters rief ihn das Heer in Britannien zum Augustus aus, mit Übergehung seiner ihm an Geist und Thatkraft weit nachstehenden Stiefbrüder. Galerius wollte den Konstantin nicht als seinen Mitregenten, sondern nur als Cäsar anerkennen. Dieser nahm jedoch ohne weiteres von dem väterlichen Erbteil Besitz. Demnach betrachtete er sich vorerst als rechtmäßigen Herrscher über die von seinem Vater hinterlassenen Provinzen Gallien, Spanien, Britannien.

Bald zeigte sich Gelegenheit, seine Macht weiter auszudehnen. Wir haben vorhin erwähnt, daß Maxentius, der Sohn des alten Maximianus, bei der Cäsarenwahl übergangen wurde. Nun suchte dieser mit Gewalt zu erobern, was er von Rechts wegen glaubte ansprechen zu können. Mit Hilfe der Prätorianer in Rom setzte er sich in Italien fest. Der dortige Cäsar Severus wurde hinterlistigerweise zu Ravenna gefangen und ermordet. Aber Maxentius zerfiel mit seinem Vater, dem alten Maximian, und dieser, um sich gegen den Sohn zu schützen, suchte die Freundschaft Konstantins. Er näherte sich ihm in Trier, begrüßte ihn als Augustus, und als Unterpfand des treuen Freundschaftsbundes gab er ihm seine Tochter Flavia zur Gemahlin. Allein er erlangte nicht, was er wollte. Konstantin versagte ihm die verlangte Hilfe, und um seines Drängens und seiner Ränke los zu werden, ließ er ihn endlich im Jahr 310 eines gewaltsamen Todes sterben. Die Tochter selbst mußte wider den Vater zeugen. Bald darauf, im Jahr 311, raffte eine scheußliche Krankheit den Galerius dahin (zu Sardica in Mösien), nachdem er kurz zuvor in Verbindung mit Konstantin und Licinius ein Edikt zu Gunsten der Christen erlassen hatte; ein höchst merkwürdiges Edikt, in welchem den Christen bereits Abfall von ihren eignen Grundsätzen vorgeworfen und der große Haufe beschuldigt wird, daß er ohne alle Religion dahin lebe, weder den Göttern den schuldigen Dienst erweise, noch des Gottes der Christen achte. Um diesem Zustand ein Ende zu machen, hielten

*) Geb. 274 zu Naïssus in Ober-Mösien. Die Mutter nennt Ambrosius eine stabularia (Gastwirtin).

es die Kaiser für besser, den Christen ihr Christentum zu lassen, unter der Bedingung, daß sie rechte Christen seien und zu ihrer Religion sich hielten.

Nach dem Tode des Galerius teilten sich nun zuerst der bisherige Cäsar Maximinus Daza und der Mitregent des Galerius, der Illyrier Licinius, nach kurzer Fehde in die Herrschaft des Orients, während das Abendland zwischen Konstantin und Maxentius geteilt war. Nachdem sich aber Konstantin der Freundschaft des Licinius versichert, dem er seine Schwester Konstantia vermählte, erhielt er bald Gelegenheit, sich seines Nebenbuhlers Maxentius zu entledigen. Das unzufriedene Italien rief den Rächer herbei, und dieser ließ nicht lange auf sich warten. Konstantin zog über die Alpen. Hier auf diesem Zuge wider den Maxentius (der Ort wird nicht genau angegeben) soll nun jenes wunderbare Ereignis stattgefunden haben, das gewöhnlich als der Wendepunkt im religiösen Leben Konstantins bezeichnet wird, und dessen die Kirchenschriftsteller*) in folgender Weise gedenken: Konstantin, sagen sie, welcher bereits die heidnischen Zauberkünste verschmähte, wodurch die frühern Feldherren sich den Sieg verschafften — eine Behauptung, die übrigens durch Thatsachen des Gegenteils widerlegt wird, — wandte sich an den lebendigen Gott, den schon sein seliger Vater im stillen verehrt hatte. Er rief ihn im Gebet an und erbat sich ein Zeichen seiner Gunst. Da erblickte er, als die Sonne noch im Mittag stand, ein lichtes Kreuz über der Sonne mit der Inschrift: In diesem siege. Auch das Heer schaute das Wunder und staunte mit ihm. Konstantin versank in tiefes Nachdenken bis zum Einbruche der Nacht. Er schlief ein. Da erschien ihm Christus im Traum mit eben dem Zeichen, das er am Himmel gesehen. Er befahl ihm, dieses Zeichen nachbilden zu lassen und sich dessen als einer Schutzwehr gegen die Angriffe der Feinde zu bedienen. Bei Anbruch des Tages stand er auf und erzählte seinen Freunden den Vorfall. Sofort bestellte er Goldschmiede und Juweliere, denen er das Zeichen genau beschrieb und ihnen gebot, ein solches aus Gold und Edelstein zu verfertigen. Dies geschah. Ein langer, mit Gold eingefaßter Speer wurde mit einer Querstange zur Form des Kreuzes verbunden. Auf der Spitze des Speeres prangte eine goldene Krone, mit Edelsteinen besetzt. An derselben war das griechische Monogramm des Namens Christi, das

*) Euseb, Leben Konstantins I, 28. 29. Laktanz, de mortib. persecut. c. 44. Rufin, Kirchengesch. I, 9. Die Nachrichten weichen im einzelnen sehr ab; wir folgen dem Euseb.

bekanntlich wieder ein Kreuz bildet, angebracht; von der Querstange herunter aber hing ein purpurnes, mit Gold durchwirktes und mit kostbaren Edelsteinen besetztes Tuch von ebenso großer Breite als Länge. An dem Rande des Tuches, gleich unter dem Zeichen des Kreuzes, war das Brustbild des Kaisers nebst den Bildnissen seiner Söhne ausgehängt. Dies ist das sogenannte Labarum, die heilige Kreuzesfahne, der sich Konstantin von nun an auf seinen Feldzügen bedient haben soll, und deren Nachbilder noch immer bei den Prozessionen der römischen Kirche vorgetragen werden. Dies alles genau nach der von dem Herrn selbst erhaltenen Vorschrift.

Was von dieser Erzählung zu halten, wieviel Wahres an ihr sei und wieviel Erdichtetes, ist schwer zu sagen. Mit natürlichen Erklärungen des Wunders, die man auch hier versucht hat, indem man eine optische Täuschung mit der aufgeregten Phantasie des Kaisers zusammentreffen ließ, reicht man nicht weit. Eher mag man sich auf die verschiedenen, zum Teil unter sich abweichenden Berichte berufen, obgleich eine solche Verschiedenheit der Berichte noch nicht unbedingt gegen die Wahrheit einer Thatsache zeugt. Bedenklich bleibt es immer, daß Euseb, der uns die Sache am ausführlichsten berichtet, alles aus dem Munde des Kaisers selbst will vernommen haben, wobei also, insofern man alles verwerfen will, entweder Euseb oder sein Gewährsmann, der Kaiser, zum Lügner werden. Die neueste Kritik erschrickt auch vor diesem Resultate ganz und gar nicht, und wir müssen uns allerdings daran gewöhnen, auch solchen Zeugen gegenüber, die im Rufe der Heiligkeit stehen, Zweifel in die Zuverlässigkeit ihrer Aussagen zu setzen, wenn wir erwägen, wie geneigt die Menschen sind, sich selbst etwas vorzulügen, wo es nach ihrer Meinung gilt, die Ehre Gottes zu fördern; aber hüten wollen wir uns doch, ihnen unrecht zu thun, und stets bedenken, daß wir, die wir den Ereignissen fern stehen, nicht wohl berufen sind, ein unfehlbares Urteil zu fällen. Was übrigens *dieses* Ereignis betrifft, das auch von heidnischen Schriftstellern bezeugt wird, so können wir die Wahrheit desselben um so eher auf sich beruhen lassen, als die *wunderbare Erscheinung des Kreuzes lange nicht die Wichtigkeit hat, die man ihr früher beilegte*; denn wie es sich auch immer damit verhalten haben mag, so viel ist gewiß, daß die *Bekehrung* Konstantins, wenn je eine solche wahrhaft stattgefunden, nicht von diesem Ereignis abhängig war, und daß man am allerwenigsten an eine plötzliche Umwandlung der kaiserlichen Gesinnung denken darf, wie etwa bei der Bekehrung eines *Saulus*

zu Damaskus, womit die Bekehrung Konstantins nicht die mindeste Ähnlichkeit hat. Konstantin war schon vor dem angeblichen Ereignis dem Christentum zugeneigt, soweit er es eben zu würdigen verstand, und auch nachher noch nimmt er eine zwischen Heiden- und Christentum schwankende und zaudernde Stellung ein, so daß er wirklich mehr nach dem Ausdruck eines großen Theologen „zum Christentum allmählich herübergeschleift",*) als durch einen energischen Entschluß demselben zugeführt wurde. Wir verfolgen den weitern Gang der Ereignisse.

Konstantin siegte über den Maxentius in drei Treffen, bei Turin, bei Verona und zuletzt bei dem roten Stein (saxa rubra), neun Miglien von Rom, im Oktober 312. Auf seiner wilden Flucht stürzte sich Maxentius von der milvischen Brücke in den Tiber oder fand auf andre Weise den Tod. Genug, durch die Besiegung des Maxentius war Konstantin Alleinherrscher des Abendlandes geworden, und als solcher proklamierte er auch gemeinschaftlich mit Licinius in zwei Toleranzedikten, von denen er das eine zu Rom, das andre 313 zu Mailand erließ, die Duldung des Christentums. Aber ein Mehreres that er vor der Hand nicht. Der Triumphbogen, der nach der entscheidenden Schlacht an der milvischen Brücke dem Sieger errichtet wurde, galt noch ganz dem heidnischen Imperator, dem, der auf Eingeben des höchsten Gottes, Jupiter, gesiegt habe. So faßten es die Römer, und Konstantin widersprach nicht.

Weit mehr als der Feldzug gegen Maxentius nimmt den Charakter eines Religionskrieges der Krieg an, welchen Konstantin wenige Jahre später mit seinem Schwager Licinius um die Alleinherrschaft des ganzen Reiches führte. Hier kämpfen wirklich der eine für die Götter des Heidentums, der andre für die neue Religion. Das Christentum war nun auch augenscheinlich politische Parteisache geworden. In dem Maße als Licinius sich den Christen abgeneigt zeigte, in eben dem Maße wuchs die Zuneigung Konstantins zu ihnen, und umgekehrt. Auf die auffallendste Weise nämlich hatte seit einiger Zeit Licinius seine Verstimmung gegen Konstantin an den Christen ausgelassen, die er für dessen Bundesgenossen und Parteigänger hielt. Während er früher sich duldsam gegen sie erwiesen, ja noch in Gemeinschaft mit Konstantin die obenerwähnten Toleranzedikte erlassen hatte, legte er ihnen jetzt alles Mögliche in den Weg, sie zu reizen. Anfänglich waren es mehr nur mutwillige Schikanen, womit er sie

*) Schleiermacher, Kirchengesch., herausgegeben v. Bonnell. S. 197.

quälte und neckte. So verbot er den Bischöfen ihre Synoden; er wollte nicht zulassen, daß Männer und Frauen zugleich in den gottesdienstlichen Versammlungen sich einfänden; jedes Geschlecht sollte besonders zusammenkommen; ja, die Frauen sollten nicht einmal von Männern den christlichen Unterricht empfangen, sondern von eigens dazu angestellten Lehrerinnen, angeblich der Schicklichkeit wegen. Sodann verbannte Licinius den christlichen Kultus aus der Stadt und verlegte ihn ins Freie, weil dort, wie er spöttisch hinzusetzte, eine gesundere Luft sei, als drinnen in den dumpfen Bethäusern. Dazu kamen noch mannigfache persönliche Zurücksetzungen, Verweisungen, Achtserklärungen gegen die Christen, er verbannte sie von seinem Hofe u. s. w. Endlich ging die Neckerei in förmliche Verfolgung über. Die unter seine Regierung verlegten Märtyrerlegenden haben sich freilich der neuern Kritik fast sämtlich als apokryph erwiesen; aber daß sein steigendes Mißtrauen gegen die Christen ihn zu immer schärferen Maßregeln führte, lag ebensosehr in der Natur der Sache, als daß dieses Vorgehen für Konstantin den erwünschtesten Anlaß bot, seinen letzten Rivalen unschädlich zu machen. So rüsteten sich denn beide zum Kampfe und jeder that es nach der seiner Religionspartei entsprechenden Weise. Während Konstantin sein Vertrauen auf die Kreuzesfahne setzte, die er mit einer Leibwache von 50 Mann umgeben ließ, wovon immer einer abwechselnd die Fahne zu tragen hatte, umgab sich Licinius mit ägyptischen Wahrsagern, Zeichendeutern und Opferpriestern. Er befragte die Orakel der Götter, die Vogeldeuter, die ihm den Sieg verhießen; endlich versammelte er seine Vertrauten in einem quellenreichen, dunkeln Haine, in welchem die Bildsäulen der heidnischen Gottheiten aufgestellt waren, und hielt nach vollzogenem Opfer an sie eine pathetische Rede, worin er ihnen den bevorstehenden Krieg als einen Religionskrieg darstellte, darin es zwischen den alten Göttern und dem neuen fremden Gott zum Entscheid kommen müsse. Aber die Macht des Licinius, schon in einem frühern Kriege besiegt, unterlag auch diesmal in den beiden entscheidenden Schlachten zu Adrianopel (den 3. Juli) und zu Chalcedon (den 18. September 324). Der Besiegte floh nach Nikomedien; dem Sieger öffneten Byzanz und Chalcedon ihre Thore. Konstantia, die Gemahlin des Licinius, die Schwester Konstantins, bat für das Leben ihres Gatten; er wurde auf ihre Fürbitte begnadigt und nach Thessalonich geschickt, nachher aber dennoch trotz des gegebenen Fürstenwortes getötet.

Von der Gottseligkeit Konstantins und den Wundern des Kreuzes

in diesem Kriege weiß Euseb vieles zu erzählen, aber nicht ist ihm gelungen und keiner Geschichte wird es gelingen, Konstantins Charakter rein zu waschen von den gewaltigen Flecken, die ihm anhaften. Die Ermordung des Licinius ist nicht die einzige Blutschuld, die auf ihm lastet. Ließ er doch auch den Crispus, seinen Sohn aus erster Ehe, und bald darauf seine eigne Gemahlin Fausta umbringen! Wie solche Dinge mit seiner christlichen Gesinnung sich reimen, ist schwer zu sagen. Dagegen läßt es sich wenigstens psychologisch zurechtlegen, wenn heidnische Schriftsteller berichten, Konstantin habe vergebens bei den heidnischen Priestern eine Sühne gesucht für die von ihm verübten Verbrechen, und da habe er sich dem Christentum in die Arme geworfen, welches für alle Sünden Vergebung verheiße. Es liegt ja in der That etwas Großes in diesem Worte, je nachdem es gedeutet wird. Was hier dem Christentum zum Vorwurf gemacht wird, das ist seine Stärke, daß es eine Vergebung kennt und eine Vergebung hat für alle Sünden, und daß keiner sprechen soll, meine Sünde ist zu groß, als daß sie mir möchte vergeben werden. Aber die Leichtfertigkeit hat zu allen Zeiten die Gnade auf Mutwillen gezogen und vieles dazu beigetragen, das Geheimnis der Erlösung in den Augen der Welt zu profanieren. Historischen Wert hat jene Sage übrigens schon darum nicht, weil Konstantin die meisten dieser Verbrechen erst dann beging, als er sich schon für das Christentum entschieden hatte. Ehe wir aber über die innere Stellung Konstantins zum Christentum und über die Beweggründe, die ihn demselben zuführten, uns eine Vermutung erlauben (und mehr als Vermutung ist ja hier nicht möglich, da Gott allein der Herzenskündiger ist), wollen wir erst einfach die äußere Stellung ins Auge fassen, die er der Kirche gegenüber als Regent einnahm.

Es ist eine geläufige, oft wiederholte Ansicht, das Christentum sei unter Konstantin zur Staatsreligion erhoben, die Kirche sei Staatskirche geworden. Es läßt sich dies insofern behaupten, als das bisher schutzlose Christentum allerdings mit Konstantin unter den Schutz und die Begünstigung des Staates gestellt worden ist; allein zur ausschließlichen Herrschaft im Staate ist es bei weitem nicht gelangt. Ja, Konstantin bewahrte noch so sehr die alten Formen, daß er die Würde eines heidnischen Oberpriesters, die mit der römischen Kaiserwürde verbunden war, fortwährend beibehielt, und die förmliche Abschaffung des heidnischen Kultus, wozu er erst kurz vor seinem Tode Anstalt machte, großenteils seinen Nachfolgern überließ. Stellen wir zusammen, was er in fortschreitender Richtung zu Gunsten des Christen-

tums that, so war es etwa folgendes: Zuvörderst erließ er, wie schon früher erwähnt, noch in Gemeinschaft mit Licinius die beiden Toleranzedikte vom Jahr 312 und 313, worin er den Christen freie Religionsübung und ihren Geistlichen die gleichen Immunitäten gewährte, welche die heidnischen Priester genossen. Es war also der Grundsatz der Parität, der ihn anfänglich leitete, nicht der der Ausschließlichkeit einer Religion. Ferner gab er 321 der Kirche die ihr entzogenen Grundstücke wieder und verlieh ihr zugleich das Recht, Vermächtnisse anzunehmen, was ihr frühere Edikte versagt hatten. Die unter Licinius zurückgesetzten und vertriebenen Beamten zog er wieder hervor und ehrte sie durch Auszeichnungen; er entschädigte die, welche in den Verfolgungen irgend eine Einbuße an ihrem Vermögen erlitten hatten, besonders die Hinterlassenen der früher hingerichteten Märtyrer. Dann zeigte er sich besonders gütig und zuvorkommend gegen die christlichen Geistlichen und Bischöfe, von denen er einige sogar zu seinen Betrauten machte. Er ließ sich auch wohl von ihnen in der heiligen Schrift unterrichten und unterhielt sich mit ihnen über theologische Dinge. Auf das Zureden seiner Mutter Helena erbaute er prachtvolle Kirchen, er verordnete die Sonntagsfeier und gab Gesetze zu ihrem Schutz, und auch manche seiner bürgerlichen Gesetze tragen den Stempel christlicher Humanität und Gesittung. Von all diesen Dingen im einzelnen, sowie von dem Anteil, den er an den innern Streitigkeiten der Kirche genommen, werden wir später noch besonders zu reden haben. Hier haben wir nur noch zu fragen, wie er bei der fortschreitenden Begünstigung des Christentums zu dem Heidentum sich stellte. Verfolgungen ordnete er keine an; er ließ die Heiden gewähren, soweit er nur immer konnte; nur allmählich und schrittweise verbot er die heidnischen Opfer, und nur da, wo der heidnische Kultus zugleich mit ärgerlicher Unsittlichkeit verbunden war, erlaubte er sich auch von Staats wegen gewaltsam einzuschreiten. So ließ er die Tempel der Aphrodite zu Aphaka auf dem Libanon und zu Heliopolis in Phönikien zerstören, weil schändliche Dinge da verübt wurden; so den des Äskulap zu Äge in Cilicien, wegen der von den Priestern geübten Betrügereien. Um dieselbe Zeit ließ er auch, wie berichtet wird, einen abergläubischen Kultus zerstören, an welchem bisher Juden, Heiden und Christen gleicherweise teilgenommen hatten. In dem alten Haine Mamre im gelobten Lande pflegten sich unter der Terebinthe, unter der Abraham geopfert, die Bekenner der genannten Religionen aus den umwohnenden Stämmen alljährlich um einen Altar zu versammeln. Die einen schmückten

den Abrahamsbrunnen mit Lichtern, andre gossen Wein hinein, noch andre warfen Kuchen und Münzen hinab. Konstantin, als er von dieser Sitte Kenntnis erhalten, ließ durch seinen Statthalter Acacius und durch den christlichen Bischof in Jerusalem, Macarius, den Opferaltar zerstören, die Götzenbilder verbrennen und an der Stelle eine christliche Kirche erbauen.

Nicht unwichtig für die Zentralisation des Christentums im Orient und für die Verbindung der morgenländischen Kirche mit dem Abendland war die Verlegung der kaiserlichen Residenz im Jahr 330 nach dem alten Byzanz, das er aus seiner Verwüstung aufbauen, erweitern und verschönern ließ und das nun als das neue Rom den Namen Konstantinopel zu Ehren seines Erbauers führte. Konstantin führte diese Verlegung der Residenz auf göttliche Eingebung zurück; die Stadt aber wurde sowohl unter den Schutz der heidnischen Glücksgöttin, als unter den des christlichen Kreuzes gestellt. Zwei kolossale Standbilder, eins von Konstantin selbst, das andre von seiner Mutter Helena, hielten ein Kreuz mit der Inschrift: Einer ist der Heilige, einer der Herr Jesus Christus zur Ehre Gottes des Vaters. Aber in der Mitte des Kreuzes war das Bild der Tyche, der Glücksgöttin der Stadt, angebracht, das zuvor durch heidnische Zauberformeln geweiht worden war. Ein sprechendes Bild der Zeit, die, vom Christentum bereits überwunden, doch nicht loskommen konnte von dem Banne des Heidentums. Seiner Mutter Helena, welche im hohen Alter von 80 Jahren starb*), folgte der Sohn bald nach. Erst kurz vor seinem Tode ließ er sich in der Märtyrerkirche zu Drepanum in Bithynien, welche Stadt der Mutter zu Ehren nunmehr den Namen Helenopolis führte, schon krank, in die Zahl der Katechumenen aufnehmen und empfing bald darauf in Nikomedien durch den dortigen Bischof Euseb die Taufe auf dem Totenbette, um Pfingsten 337. Gern hätte er, wie er versicherte, noch eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande unternommen, um in dem Jordan sich taufen zu lassen; nun ließ er sich auch das gewöhnliche Wasser gefallen, von dem schon Tertullian gesagt hatte, daß es dieselbe Kraft habe, wie jenes. Nach Empfang der Taufe ruhte der sterbende Kaiser in einem weißen Gewande auf einem weißen Bette und wollte fürderhin von keinem Purpur etwas wissen. So Euseb von Cäsarea, der uns die letzten Momente des Kaisers nach seiner Weise beschrieben hat.**)

*) Sie wurde in Rom begraben. Euseb. Vita Const. III, 47. Später ward die Leiche nach Konstantinopel gebracht.

**) In der Vita Constantini IV, 61 ff.

Er erzählt uns dann weiter, wie der Kaiser noch einmal auf dem Sterbelager seine Stimme erhoben und sein Dankgebet zu Gott geschickt habe, dem er noch folgendes beifügte: „Nun weiß ich mich in Wahrheit selig; nun glaube ich, daß ich des ewigen Lebens würdig geworden, daß ich das göttliche Licht empfangen habe.“ Als die eintretenden Krieger seinen Tod beweinen wollten, tröstete er sie mit der Versicherung, nun erst habe er das rechte Leben empfangen; er allein wisse am besten, welch hohes Glück ihm zu teil geworden; darum wolle er eilen und seine Reise zu Gott nicht aufschieben. Nachdem er dann noch einige Anordnungen getroffen, ward er um die Mittagszeit des heiligen Pfingstfestes (den 22. Mai), im 65. Jahr seines Alters, zu seinem Gott aufgenommen, nachdem er, wessen sich keiner seiner Vorgänger, außer Augustus, rühmen konnte, fast volle 31 Jahre regiert hatte. Die Nachricht von seinem Tode verbreitete allgemeine Trauer unter dem Heere, das sich als verwaist betrachtete; besonders brach die Leibgarde in lautes Wehklagen unter Zerreißen der Kleider aus. „Auch das Volk in der Stadt heulte und jammerte; jeder betrachtete“, sagt Euseb, „den Trauerfall, als ob er ihn persönlich anginge; allen war das Glück ihres Lebens entrissen.“

Wir können in die Aufrichtigkeit dieser Trauer keinen Zweifel setzen, wenn wir bedenken, daß Konstantin trotz einzelner großer Verbrechen, die seine Regierung schänden, und bei manchen Winkelzügen in seinem Wesen, doch wieder viel Liebenswürdiges in seiner Erscheinung hatte und in manchen Beziehungen sich als einen gütigen Regenten und Wohlthäter des Volkes bewies. Als Feldherr vollends hatte er sich unverwelkliche Lorbeeren erworben, daher ihm auch die Soldaten noch im Tode die höchsten Ehren erwiesen. Sie legten die Leiche in einen goldnen Sarg, den sie mit einem Purpurtuch umwickelten. So brachten sie ihn nach Konstantinopel. Im kaiserlichen Palast ward ein hoher Katafalk errichtet und um denselben standen Lichter auf goldnen Leuchtern; Purpur und Krone, die Insignien der kaiserlichen Macht, zierten den Sarg, der Tag und Nacht von Soldaten bewacht wurde. Die Großen des Reiches, die Gewaltigen im Heere erschienen, dem entschlafenen Kaiser ihre Huldigung zu bringen. Ganze Scharen von Weibern und Kindern strömten herbei, den Vollendeten zu sehen und ihm ihre Ehrfurcht zu bezeugen, so daß, wie Euseb sagt, der Gestorbene auch noch im Tode regierte. Mit der Bestattung sollte bis zur Ankunft der kaiserlichen Prinzen gewartet werden. Unterdessen beobachtete die Residenz die höchste Trauer. Bäder, Märkte, Schauspiele

waren geschlossen. Des Kaisers Bild aber war öffentlich ausgestellt in einem Gemälde, das den Himmel vorstellte, über dessen Gewölbe der verklärte Kaiser in einer ätherischen Wohnung seinen Sitz genommen. Endlich langte einer der Söhne, Konstantius der Jüngere, in Konstantinopel an. Er leitete den Leichenzug, der sich nach jener Kirche der Apostel bewegte, welche der Kaiser hatte bauen lassen. Hier ward der Sarg niedergesetzt. Als sich Konstantius mit den Soldaten entfernt hatte, traten die Priester heran und hielten ihre Gebete, umringt von den Scharen der Gläubigen. Darauf ward die Leiche wieder auf ein Gerüst gehoben und des Verstorbenen Lob verkündet. Nachher betete auch das ganze Volk unter Schluchzen und Thränen für die Seele des Kaisers. Was dann weiter mit seinem Leibe geschehen, verschweigt Euseb, gleich als fürchtete er durch die Erwähnung, daß der Staub zum Staube zurückkehrte, den Eindruck zu schwächen, auf den er es hier absah. Dagegen berichtet er uns, wie eine Denkmünze auf den Hingang des Höchstseligen sei geprägt worden, deren Vorderseite den Kaiser mit verhülltem Haupte darstellt, auf der Rückseite aber auf einem gen Himmel fahrenden Triumphwagen, die Hand Gottes ergreifend, die sich herabläßt, ihn zu sich emporzuziehen. Auch die Heiden ehrten sein Andenken und hielten ihn würdig, unter die Götter versetzt zu werden. Wie hoch aber die Kirche von Konstantin dachte, den sie als den Großen, den Heiligen ehrte, geht aus den Reden hervor, mit denen die Kirchenväter seiner erwähnen. „Er war", sagt Euseb am Schlusse seiner Biographie, „der erste unter den römischen Kaisern, welcher Gott, den König aller Könige, mit ausnehmender Frömmigkeit geehrt; der erste, der allen die Lehre Christi mit Freimütigkeit gepredigt; der erste, der seine Kirche so hoch geehrt, wie keiner vor ihm; der erste, welcher allen Irrtum der Vielgötterei abgeschafft und jede Art des Götzendienstes in ihrer Blöße dargestellt, aber der auch in diesem Leben und nach dem Tode so großer Vorzüge gewürdigt worden, wie man von keinem andern es sagen kann, da uns die Geschichte aller Zeiten weder bei den Griechen, noch bei den Barbaren, noch selbst bei den Römern einen solchen Mann darstellt, als er war."

Zweiundzwanzigste Vorlesung.

Konstantins Christentum. — Staat und Kirche überhaupt. — Konstantins Verhältnis zur Kirche. — Die Söhne Konstantins. — Julian der Abtrünnige.

Wir haben die Stimmen der Zeitgenossen über Konstantin vernommen, sowohl der heidnischen, als der christlichen; und dürften wir den letztern unbedingt folgen, wäre das Bild, das uns Euseb von ihm entworfen hat, ein treues Bild seines Lebens und seiner Gesinnung, so müßte Konstantin ein Muster eines christlichen Fürsten und ein Mann nach dem Herzen Gottes gewesen sein. Aber dagegen sprechen unauslöschliche Thatsachen; es zeugen wider ihn die Verbrechen, womit er seine Regierung geschändet, und die durch manche löbliche Thaten nicht gut gemacht werden konnten. Es hat daher nicht an solchen gefehlt, die sein ganzes Verhalten zum Christentum als einen bloßen Akt der Politik, seine vorgebliche Frömmigkeit als die entschiedenste Heuchelei betrachtet haben. Soll der Satz, Konstantin habe das Christentum aus Politik angenommen, so viel heißen, als er habe eingesehen, daß das Staatsleben auf den alten Grundlagen nicht mehr bestehen könne, so könnte man sich über die gesunde politische Einsicht nur freuen, während ein unpolitisches Verfahren, ein Schwimmen wider den Strom mit Recht unsern Tadel verdiente. Will man aber damit sagen, Konstantin habe *gegen* seine Überzeugung das Christentum beschützt, nur weil er zeitliche Vorteile davon hoffte, er habe sich um die Religion selbst eigentlich gar nicht bekümmert und nur den Frommen *gespielt* um selbstsüchtiger Zwecke willen, und will man sich zur Stützung dieser Behauptung auf seinen sittlichen Charakter berufen, der keineswegs von

Flecken frei ist, so geht man zu weit.*) Es fragt sich ja nicht, ob Konstantin ein Christ gewesen nach dem vollen Sinne des Wortes, ob er das an sich erfahren, was die christliche Sprache die Wiedergeburt nennt, ja, ob er auch nur von seiten der Erkenntnis so weit in das Wesen des Christentums eingedrungen sei, um von da aus zu einer durchaus neuen Lebensansicht und zu durchgreifenden sittlichen Grundsätzen geführt zu werden. Seine christliche Erkenntnis mag immerhin eine sehr mangelhafte, von Aberglauben getrübte, von politischen Berechnungen, von Beweggründen des Eigennutzes und der Herrschsucht mannigfach beherrschte und irre geleitete gewesen sein; die alte, ungebrochene Natur mag ihre Rechte nach wie vor behauptet haben: das alles geben wir zu, und wir halten es sogar für nötig, dies recht sehr hervorzuheben gegen die, welche aus dem ersten christlichen Kaiser einen Heiligen machen wollen; aber daß ihm das Christentum in keiner Weise als eine Macht imponiert habe, daß er in freigeistiger Aufklärung darüber hinaus war und mit dem Heiligen einen freveln Spott trieb, womit er die christlichen Bischöfe zum besten hatte, dessen vermögen wir uns nicht zu überreden. Die religiösen Eindrücke, die Konstantin schon aus dem väterlichen Hause mitbrachte, der Einfluß Helenas, seiner Mutter, wenn sie freilich auch nichts weniger als eine vollendete Christin war, der fleißige Umgang mit den christlichen Theologen haben gewiß auch ihren Anteil an dem Wohlwollen gehabt, das er dem Christentum zuwendete. Daß er vom Christentum selbst mehr in heidnischer als in christlicher, mehr in dämonischer als in innerlich-geistiger Weise berührt wurde, daß ihm Christus gleichsam neben den Göttern des Altertums als eine Gottheit ähnlicher Art

---

*) Treffend sagt in dieser Beziehung Baur (Das Christentum der drei ersten Jahrhunderte S. 464): „Die Frage, ob der Übertritt Konstantins zum Christentum und infolge hiervon die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion mehr Sache der Politik oder der innern Überzeugung Konstantins gewesen sei, hat keine tiefere Bedeutung. Sie verfehlt die richtige Ansicht schon dadurch, daß sie die geschichtliche Bedeutung, welche das Christentum in Konstantin erlangte, zu einem Moment seiner Persönlichkeit machen zu wollen scheint und nur darüber schwankt, ob es dieselbe mehr der Politik oder der Religiosität Konstantins zu verdanken gehabt habe. Das Christentum hatte aber überhaupt seine damals erlangte Bedeutung niemand anders zu verdanken, als nur sich selbst, und es könnte daher in jedem Falle jene Frage, wenn einmal so unterschieden werden soll, nur zu Gunsten der Politik beantwortet werden, sofern Politik nichts anderes ist, als die richtige Beurteilung der den Schwerpunkt einer Zeit bestimmen- Verhältnisse."

erschien, die, mächtiger als die übrigen, im Kriege wohl zu gebrauchen sei, das soll nicht in Abrede gestellt werden. Bei dem spätern Frankenkönig Chlodwig und bei andern Kriegsmännern, die zur Fahne Christi schworen, weil sie unter ihr über die Feinde zu siegen hofften, war es ja auch nicht anders. Aber diese Art von religiöser Politik, wenn wir sie auch eine abergläubische nennen mögen, unterscheidet sich doch noch immer vorteilhaft von der des herzlosen Unglaubens, die überhaupt keines Gottes zu bedürfen meint und nur dem Pöbel zu gefallen eine Religion erheuchelt. Daß die Gesinnung Konstantins von dieser letztern Art gewesen, ist nach allem dem, was vorliegt, schwer anzunehmen. Und wenn auch die christlichen Biographen ihm manches Wort in den Mund legen, das schwerlich den Tiefen seiner Seele entstammt ist; wenn auch die frommen Reden, die er bei besondern Anlässen gehalten haben soll, von diesen Biographen nach ihrer Weise ausgeschmückt worden sein mögen, so ist doch das Bild, das sie uns von ihm gezeichnet haben, gewiß nicht ein rein erdichtetes. Unklares, Ungeläutertes und Unaufgelöstes mag in Konstantins Charakter immer zurückbleiben; und wo wäre ein großer historischer Charakter ohne psychologische Rätsel? Aber eben darum ziemt auch unserm Urteil eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der Geschichte, die, wie auch die Gegner Konstantins zugeben, ihm den Namen des **Großen** nicht grundlos beigelegt hat.*)

Dies führt uns aber zugleich auf eine zweite Frage, deren Beantwortung ebenso schwierig ist, als die Beurteilung Konstantins und seines Verhaltens zum Christentum, nämlich die Frage: ob die Kirche durch seinen Übertritt gewonnen oder verloren habe, ob sie sich dazu

---

*) Darin treffen wir mit **Keims** Urteil zusammen: „Ein Christ im strengsten Sinn war Konstantin allerdings bis ans Ende nicht. Theoretisch hatte er seine Anschauungen vom heidnischen Beisatz nie ganz gereinigt; im Leben hat er, zumal in der Allmacht des Herrschers, unter den Intriguen seines orientalischen Hofes, seine wilden Leidenschaften nicht gebändigt; aber doch war er innerlich berührt vom Christentum und erfüllte seine Bestimmung, indem er die Wahrheit zum äußern Sieg führte." So sagt auch **Gaß** (in seinem Artikel „Konstantin" in Herzogs Realencyklopädie): „Man sollte aus den sittlichen Vergehungen eines selbstischen und herrschsüchtigen Menschen, der in der zweiten Hälfte seines Lebens mehr sündigt, als in der ersten, noch nicht folgern, daß seine Parteinahme für die christliche Sache überhaupt Maske und Mittel zum Zweck gewesen und der religiöse Anstrich, der seiner späteren Handlungsweise anhaftet, lediglich von dem Pinsel des christlichen Biographen aufgetüncht sei." ... „Es hat oft genug eine halbe, inkonsequente, sittlich durchaus unbewährte, ja von unlautern Motiven unterstützte Christlichkeit gegeben, und hier ist sie erklärlich."

Glück wünschen, oder schon von da ab die Zeit ihres innern Verfalles herleiten soll. Für beides haben sich befugte Stimmen vernehmen lassen. Müssen wir nicht, so sagen die einen, darin einen mächtigen Fortschritt des Christentums erkennen, daß es aus der Knechtsgestalt einer verachteten Sekte, die ihm allerdings heilsam war zu seiner Erziehung, aber in der es auf die Dauer nicht verharren konnte, herausgetreten ist und die Stellung in der Menschengeschichte eingenommen hat, die ihm von Gott und Rechts wegen gebührt? Ist nicht die Bestimmung des Christentums, eine Religion der Völker, eine Welt-Religion zu sein, dadurch ermöglicht worden, daß seine ewigen Ordnungen nun auch Gesetz wurden für das staatliche, das bürgerliche Leben? Sollen wir nicht die Hand der Vorsehung darin erkennen, daß der Koloß des römischen Weltreiches, ehe er seiner eignen Schwere erlag, noch die wiedergebärende und wiederbelebende Kraft des Christentums in sich aufnehmen, sich noch einmal an ihr verjüngen, noch einmal im Sonnenstrahl derselben aufleben mußte, um dann das Erbe dieses Segens den folgenden Jahrhunderten zu vermitteln? Wäre die Kirche des Mittelalters das geworden, was sie geworden ist, eine Mutter und eine Erzieherin der Völker, wenn sie nicht erst, gestützt und getragen vom antiken Staate, hier ihre tiefern Wurzeln im öffentlichen Leben geschlagen hätte? Mußte sie nicht da erst erstarken? Und wenn sie, wie sie es geworden ist, die Vermittlerin auch der menschlichen Bildung werden sollte für die barbarischen Völker, die ihr als ihre Pfleglinge zugeführt wurden, mußten diese nicht selbst erst jene Bildung von hier aus empfangen, von dem klassischen Boden des Altertums aus, in den das Samenkorn des Evangeliums gewiß nicht ohne höhere Absichten Gottes gelegt worden ist? Sollen, so läßt sich weiter diese Ansicht vernehmen, sollen Religion und Geistesbildung, Göttliches und Menschliches nicht auseinanderfallen, sondern eins im andern und durch das andre bestehen, wie sollten wir es nicht für einen Gewinn achten, wenn das Erbteil griechischer Kunst und Wissenschaft durch Vermittelung des römisch-griechischen Staates in die Kirche übergeleitet wurde, um sie vor dem Versinken in Barbarei zu schützen? Und wer war geeigneter und berechtigter, in dieses Erbteil einzutreten, als eben die Kirche Jesu Christi, in der alles geistige Leben der Menschheit sich zusammenfassen, in der es seinen Schwerpunkt finden sollte, weil von da die Erlösung der Völker, die vollkommene Beseligung und das Heil der Welt auszugehen hat? Ist es nicht eine einseitige Verkennung der Universalität des Christentums, wenn wir meinen, es sei nur eine

Religion für den einzelnen und nicht für die Gesamtheit? Die Gesamtheit aber dürfen wir uns doch nicht als untergeordnete Masse denken, sondern wo das Leben der Gesamtheit sich ordnet und gliedert, da nennen wir es den Staat, und so gut als der natürliche Mensch, der einzelne, den Beruf hat, durch die Gnade Jesu Christi ein Kind Gottes zu werden, so gut hat auch der Staat, dieses Kollektivum des natürlichen Menschen, wie man ihn genannt hat, den Beruf, ein christlicher Staat, ein Staat Gottes (civitas dei), ein göttlich geordnetes Leben des zum Heil berufenen Volkes Gottes zu werden.

So die einen, und wir werden nicht leugnen können, daß dieser Ansicht der Dinge viel Wahres zu Grunde liegt. Dagegen aber sagen die andern: Christi Reich ist nicht von dieser Welt. Nicht von der Staatsklugheit und Staatsgewalt, nicht von den Weisen, den Hohen und Mächtigen dieser Welt hat es seine Zukunft zu erwarten. Man gebe dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist. Des Kaisers Reich ist das Reich dieser Erde, Gottes Reich ist das Reich der Himmel. Dieses Reich der Himmel hat Christus den Demütigen, den Sanftmütigen, den Friedfertigen verheißen; er hat es als ein Reich bezeichnet, das nicht mit irdischen Gebärden kommt, und für welches seine Jünger um keinen Preis mit irdischen Waffen streiten sollen; ein Reich, das im Inwendigen des Menschen wohnt, und das am besten gedeiht mitten in der Verfolgung und unter dem Drucke der Entbehrung. Wo weltliche Macht und weltliche Pracht sich entfalten, da hört das Reich Christi auf, da verliert es den reinen Charakter seines himmlischen Ursprungs; einmal angefaßt von den rohen Händen irdischer Machthaber, geht der zarte Schmelz der Himmelsblüte auf immer verloren; einmal angehaucht von dem versengenden Gluthauche menschlicher Politik welkt sie dahin. Das Christentum, sagen sie ferner, ist Sache der persönlichen Überzeugung, der freien Entscheidung; es muß selbst erlebt, selbst erfahren werden, von jedem einzelnen, dem Gottes Gnade es ins Herz gibt; daher kann es keinem von außen aufgedrungen, keinem mit den Gewohnheiten des natürlichen Menschen eingeimpft, keinem von Staats wegen oktroyiert werden. Die Kirche wird zur Polizeianstalt herabgewürdigt, das Heiligste zur leeren Form, zur nichtssagenden Phrase, ja wohl zur widerwärtigen Karikatur und zur bittersten Selbstironie, wo von Staats wegen Christentum getrieben, von Staats wegen getauft und getraut, von Staats wegen gepredigt, oder gar von Staats wegen — geglaubt und gebetet wird. Darum wird die Kirche so lange nicht wieder zu ihrer ursprünglichen Würde, zur

Würde einer Braut Christi gelangen, solange sie nicht der fleischlichen und unnatürlichen Verbindung mit dem weltlichen Staate entsagt und wieder auf ihre eignen Füße, auf den freien Grund und Boden sich stellt, auf den Christus sie gestellt hat. Nur in der freien Kirche kann das religiöse Leben sich auch frei und eigentümlich entwickeln, nur in ihr die nötige Zucht gehandhabt werden. Sie zwingt niemand, an ihren Gütern teilzunehmen, sie bringt keinem das Heil auf; nur die sind ihr willkommen, die aus voller Überzeugung sich ihr anschließen und aus freier Wahl zu ihr gehören wollen. Noch einmal also: Gebt Gott, was Gottes, dem Kaiser, was des Kaisers ist. Zwei Herren — zwei Reiche!

So reden diese, und auch ihre Rede muß Eindruck machen auf jeden, der es mit der Wahrheit und mit der Heiligung in der Wahrheit genau nimmt. Zu welcher Ansicht sollen wir uns nun aber bekennen? Sollen wir für die eine oder die andre unbedingt uns entscheiden und bis in ihre letzten Konsequenzen sie verfolgen mit Abwehr der andern? Es ist dies freilich das Leichteste und Wohlfeilste, wobei man sich noch das Ansehen der Enschiedenheit geben kann, wenn eine auf immer abgeschlossene, fertige Überzeugung und das eigensinnige Verharren auf derselben diesen Namen verdient. Weit schwieriger, dünkt mich, aber auch des denkenden Menschen würdiger ist es, bei solchen entgegenstehenden Ansichten, wovon jede ein Stück und ein sehr mächtiges Stück der Wahrheit auf ihrer Seite hat, des beiderseitigen Wahrheitskernes sich zu bemächtigen und das mit ihm sich verbindende Irrtümliche davon zu trennen, soweit es eben bei unsrer beschränkten Einsicht uns vergönnt ist. Und wahrlich, es lohnt sich wohl der Mühe, diese Arbeit zu unternehmen, auch auf die Gefahr hin, daß sie nicht zu einem vollkommen befriedigenden Ziele führen sollte. Bei der ganzen Frage vom Verhältnis der Kirche zum Staat — oder wie wir hier, wo noch von keinem modernen Staate die Rede sein kann, lieber sagen, zur weltlichen Macht und zum öffentlichen Volksleben — kommt, wie mich dünkt, es vor allen Dingen darauf an, den Begriff der Kirche klar zu stellen. Wir Protestanten wissen es ja, oder sollen es wissen, daß die eigentliche Kirche Jesu Christi, die Gemeinschaft der Heiligen, wie das apostolische Bekenntnis sie nennt, nicht eine sichtbare und greifbare, in äußern Formen sich darstellende, äußerlich sich abschließende Gemeinschaft ist, sondern eine unsichtbare, zu der alle die gehören, die an Jesum Christum, den Sohn Gottes, wahrhaft glauben und ihren Glauben durch die Liebe beweisen. Diese unsichtbare Kirche, darin

Christus das Haupt ist und wir die Glieder an seinem Leibe, diese reicht allerdings weit über die Grenzen des Staates und seine Territorien hinaus, und in ihr waltet ein ganz andres Gesetz, als das, welches die weltliche Macht zu handhaben und zu vertreten hat. Von dieser unsichtbaren, idealen Kirche, zu der wir immer wieder aufblicken, in der wir uns immer wieder als in unsrer wahren Heimat zurechtfinden, in der wir Wurzel fassen müssen mit unsrer ganzen religiösen Persönlichkeit, die nur in der Gemeinschaft der Heiligen ihre Befriedigung findet, unterscheiden wir aber und müssen wir unterscheiden die sichtbare Kirche, die in bestimmten Formen hervortritt, deren Mitglieder sich mit unterschiedlichen Namen nennen (Denominationen) und durch ein äußeres Gemeindeverband zu sichtbaren Korporationen sich verbinden. Wenn daher von einem Verhältnis der Kirche zum Staat die Rede ist, so kann vernünftigerweise die Frage nur so verstanden werden, ob es besser sei, die äußere Kirchenorganisation rein sich selbst zu überlassen, oder ob nicht, wo einmal die Glieder des Staates äußerlich wenigstens zum Christentum sich bekennen, es einfacher und dem Gemeinwesen förderlicher sei, wenn eben dann auch der Staat diesen äußeren Gemeindeverband der Kirche in seinen Organismus mit aufnimmt. So gefaßt ist die Frage eigentlich gar nicht mehr eine religiöse, sondern eine politische Frage; sie berührt zunächst keinen Glaubensartikel, sondern einen Artikel der Verfassung, die freilich auch nicht gleichgültig, aber für den innersten Kern des religiösen Lebens doch untergeordnet ist.

Es handelt sich nicht darum, ob Christus ferner das Haupt der Gemeinde sein, oder ob an seiner Stelle ein irdischer König oder Kaiser regieren soll (wie man in Übertreibung es dargestellt hat). Christus bleibt der Herr und das Haupt der Kirche nach wie vor; aber da Christus, schon als er auf Erden wandelte, keinerlei Anweisung gegeben hat, wie es mit der äußern Gesellschaftsverfassung seiner Kirche gehalten werden soll, und da er ebensowenig vom Himmel her sichtbar in dieselbe eingreift, da aber gleichwohl eine solche Verfassung zum Bestehen einer jeden Gesellschaft notwendig ist, so mußte es der Erfahrung und der Einsicht seiner spätern Anhänger und Jünger überlassen bleiben, wie weit sie, mit Beachtung der wenigen Winke, welche die apostolischen Anordnungen geben und mit Zurateziehung dessen, was die geschichtliche Entwickelung selbst an die Hand gibt, ihre Verhältnisse ordnen und dem jedesmaligen Bedürfnis anpassen würden. Daß die Kirche der drei ersten Jahrhunderte an keine der bestehenden Staatsformen

sich anschloß, lag in der Natur der Sache. Der alte Staat, der jüdische sowohl als der heidnische, stieß das junge Christentum zurück, die Galiläer wurden verfolgt von den einen, denen das Wort vom Kreuz ein Ärgernis, wie von den andern, denen es eine Thorheit war. Waren doch Herodes und Pilatus Freunde geworden, indem sie zum Morde des Gerechten zusammenwirkten, dessen Reich nicht von dieser Welt war. Wie hätte die Kirche vom Staate, wie er damals war, etwas hoffen, etwas erwarten können? Aber nun tritt die große Frage ein, die uns hier berührt: Lag es in der Absicht Gottes, daß die christliche Kirche immer eine Kirche der Märtyrer bleiben, daß sie zeitlebens ein heimatloses Kind der Wüste sein sollte? War der Staat als solcher dazu verurteilt, dem Christentum feindlich, oder doch gleichgültig entgegenzustehen bis ans Ende der Tage? Sollte das weltliche Regiment, das doch, wie das Christentum selbst uns lehrt, auch von Gott geordnet ist, auf alle Zeiten unvereinbar bleiben mit den Ordnungen Gottes im neuen Bunde? der Gedanke einer christlichen Obrigkeit, eines christlichen Staates ein unvollziehbarer Gedanke sein? Daß schon gleich mit dem ersten Auftreten einer christlichen Staatsmacht, schon gleich mit der Herrschaft Konstantins und seiner Söhne große Gefahren vorhanden waren, die zur äußersten Vorsicht mahnten, das soll nicht geleugnet werden. Wir dürfen nicht vergessen, daß die Obrigkeit das Schwert führt, daß kein Staat ist ohne Staatsgewalt, und daß der Mißbrauch dieses Schwertes und die Übergriffe der Gewalt in das Gebiet des Geistes und des Gewissens zu schrecklichen Dingen führen konnten und wirklich dahin geführt haben. Eben weil die zarte Grenzlinie zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren so leicht überschritten wird; eben weil der, der die Gewalt in Händen hat, so leicht auch diese Gewalt da geltend machen möchte, wo sie nach Gottes Ordnung ein Ende hat, eben darum können wir es auch begreifen, daß alle die mannigfachen Vorzüge, die der Kirche durch ihre Verbindung mit dem Staat erwachsen, als ein bedenkliches Danaergeschenk betrachtet werden. Jenes Wort: In diesem Zeichen siege, es ist ein großes Wort, aber ein Wort, das verschiedene Deutung zuläßt. Wohl ist das Kreuz das Zeichen eines ewigen Sieges; aber das eine Kreuz, das Kreuz auf Golgatha, und jenes andre Kreuz, das Kreuz mit der Kriegesfahne, das eine Kreuz neben der Dornenkrone und jenes andre neben der Kaiserkrone von Gold und Edelstein, das eine Kreuz, von dem herab der Erlöser für die Feinde bittet: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie thun,“ und jenes andre Kreuz, um dessen

Banner herum die Verderben bringenden Schwerter blitzten, das als Mittel zum Zwecke, als ein militärisches Feldzeichen dienen mußte, das einem andern militärischen Feldzeichen gegenübergestellt wurde: wie zwei gar verschiedene Kreuze sind es, und wie zwei gar verschiedene Siege, die von diesen Kreuzen ausgehen! Aber noch mehr. Auch abgesehen davon, daß die Staatskirche so leicht versucht wird, Fleisch für ihren Arm zu halten und mit dem Schwerte dreinzufahren, wo der Herr gebietet: Stecke dein Schwert in die Scheide, hat die Verbindung der Kirche mit dem Staat noch eine andre Gefahr, die nicht geringer ist — die Gefahr der Verweichlichung und Verweltlichung. Es ist vollkommen wahr und verdient alle Beachtung, daß, solange die Kirche zu kämpfen hatte mit dem heidnischen Staate, sie sich zusammennehmen mußte und in einer sittlichen Spannkraft erhalten wurde, die gar bald nachließ, als nicht nur die Verfolgungen aufhörten, sondern als es auch Ehre und Vorteil brachte, ein Christ zu sein. Welch ein weites Thor wurde da (wie selbst Euseb zugesteht) der Heuchelei geöffnet! Wie viele Namen-Christen drangen auf dem breiten Wege der Staatsklugheit durch dieses weite Thor ein! Und jenes Wort des Apostels: „Wer ein Bischofsamt begehret, der begehret ein köstliches Ding!" in welche bittere Ironie mußte es sich verkehren, als die Bistümer anfingen, ein Abglanz der Vornehmheit des kaiserlichen Hofes, ja eine Quelle des Reichtums, ein Sitz des Wohllebens zu werden! Das sind die Gefahren, die großen sittlichen Gefahren, die sich notwendig einstellen mußten, nachdem das Christentum aus seiner Einfachheit herausgetreten, nachdem es den ersten Schritt gethan, eine Reichs- und Staatskirche zu werden.

Aber wären diese Gefahren bei einem andern Verhältnis vermieden worden? oder hätten sich nicht andre Gefahren eingestellt, auch wenn kein Konstantin die Kirche unter seine Flügel genommen hätte? Wollte das Christentum nicht eine Sekte bleiben, wollte es über die Grenzen der Sekte hinaus zur Weltreligion sich ausweiten, so mußte es auch mit der Welt in Berührung treten. Seine Aufgabe war, die Welt zu überwinden, die Welt sich unterthan zu machen. Aber wer überwinden will, muß kämpfen, und kein Kampf geht ohne blutige Wunden, ohne teilweise Niederlage ab. Nur einer konnte sagen: Ich habe die Welt überwunden, ohne ihr im geringsten zu unterliegen. Alle, die ihm nachgekämpft haben, auch die Besten und Edelsten, sind im Kampfe mit der Welt von ihr angesteckt, von ihr befleckt worden, ehe sie ihrer Herr wurden. Es findet da eine unvermeidliche Wechselwirkung

statt. In dem Maße, als das Christentum seinen Stempel der Welt aufzudrücken sich anschickte, in eben dem Maße setzte es sich auch der Gefahr aus, von ihrem Gepräge anzunehmen. Wie der einzelne Mensch, wenn er eine Stufe seines Lebens überschritten hat, nicht ohne sittliche Gefahren in die neue eintritt, sie aber gleichwohl überschreiten muß, wenn er nicht ewig Kind bleiben soll: so mußte es die Menschheit im großen, so mußte es auch die christliche Kirche; und eine solche Stufe, eine allerdings gewaltige Stufe hat sie überschritten im Zeitalter Konstantins. Rückgängig machen können wir den Schritt nicht, so wenig, als wir in den Lauf der Gestirne eingreifen können.

Wir gehören zwar nicht zu denen, welche sich zu dem Satze bekennen, alles Wirkliche sei vernünftig, und was nur immer geschehe, sei gut, weil es geschehe (denn damit würde alle sittliche Beurteilung der Geschichte aufhören); aber ebensowenig halten wir dafür, daß der große Gang der Geschichte ein bloßes Problem sei, das wir nach den abstrakten Theorien unsrer Schulweisheit zu bekritteln hätten. Daß also durch den Übertritt Konstantins zum Christentum die Geschichte auf Jahrhunderte und Jahrtausende hinaus in eine absolut verkehrte Bahn gelenkt worden sei, und daß es anders und besser gekommen sein würde, wenn es nach unsern vorgefaßten Meinungen und Theorien gegangen wäre, das zu behaupten wäre Anmaßung, wäre Vermessenheit. Wir haben den Gang der Geschichte nicht zu meistern, wir haben uns in ihn zu finden, und wenn uns auch vieles daran dunkel und rätselhaft bleiben mag, so sollen wir doch nicht aufhören, den einzelnen Spuren nachzugehen und an ihnen, wie an den Fußstapfen der äußern Natur zu merken, wohin die ewige Weisheit zielt in der Führung der menschlichen Geschichte.

Das bisher Gesagte bezog sich dabei noch weniger auf Konstantin und sein Verhältnis zur Kirche, als auf das Verhältnis von Kirche und Staat überhaupt, wie es unter Konstantin bloß den ersten Anfang genommen und wie es sich dann unter sehr verschiedenen Modifikationen unter seinen Nachfolgern weiter gebildet hat. Wir können auch in der That von Konstantin noch nicht sagen, daß er die Kirche beherrscht habe; weit mehr war er von ihr, d. h. von ihren Dienern beherrscht; und so sehr er den Bischöfen imponieren mochte, wenn er in ihrem Kreise erschien, ebensosehr imponierten sie ihm. Es geht eine Sage, daß Konstantin einmal über der Tafel zu seinen Bischöfen gesagt habe, sie seien Bischöfe über das Innere der Kirche, er aber über das Äußere. Damit würde er sich allerdings schon ein bischöfliches

Banner herum die Verderben bringenden Schwerter blitzten, d
Mittel zum Zwecke, als ein militärisches Feldzeichen dienen mußt
einem andern militärischen Feldzeichen gegenübergestellt wurde
zwei gar verschiedene Kreuze sind es, und wie zwei gar versch
Siege, die von diesen Kreuzen ausgehen! Aber noch mehr. Au
gesehen davon, daß die Staatskirche so leicht versucht wird, Flei
ihren Arm zu halten und mit dem Schwerte dreinzufahren, w
Herr gebietet: Stecke dein Schwert in die Scheide, hat die Verbi
der Kirche mit dem Staat noch eine andre Gefahr, die nicht ge
ist — die Gefahr der Verweichlichung und Verweltlichung. E
vollkommen wahr und verdient alle Beachtung, daß, solange die
zu kämpfen hatte mit dem heidnischen Staate, sie sich zusammenn
mußte und in einer sittlichen Spannkraft erhalten wurde, die ga
nachließ, als nicht nur die Verfolgungen aufhörten, sondern a
auch Ehre und Vorteil brachte, ein Christ zu sein. Welch ein
Thor wurde da (wie selbst Euseb zugesteht) der Heuchelei geöffnet!
viele Namen-Christen drangen auf dem breiten Wege der Staats
heit durch dieses weite Thor ein! Und jenes Wort des Apostels: „
ein Bischofsamt begehret, der begehret ein köstliches Ding!" in w
bittere Ironie mußte es sich verkehren, als die Bistümer anfingen
Abglanz der Vornehmheit des kaiserlichen Hofes, ja eine Quell
Reichtums, ein Sitz des Wohllebens zu werden! Das sind die
fahren, die großen sittlichen Gefahren, die sich notwendig ein
mußten, nachdem das Christentum aus seiner Einfachheit herausge
nachdem es den ersten Schritt gethan, eine Reichs- und Staats
zu werden.

Aber wären diese Gefahren bei einem andern Verhältnis
mieden worden? oder hätten sich nicht andre Gefahren eingestellt
wenn kein Konstantin die Kirche unter seine Flügel genommen
Wollte das Christentum nicht eine Sekte bleiben, wollte es ü
Grenzen der Sekte hinaus zur Weltreligion sich ausweiten, so
es auch mit der Welt in Berührung treten. Seine Aufgabe w
Welt zu überwinden, die Welt sich unterthan zu machen. A
überwinden will, muß kämpfen, und kein Kampf geht ohne
Wunden, ohne teilweise Niederlage ab. Nur einer konnte sa
habe die Welt überwunden, ohne ihr im geringsten zu un
Alle, die ihm nachgekämpft haben, auch die Besten und Edel
im Kampfe mit der Welt von ihr angesteckt, von ihr befleckt w
sie ihrer Herr wurden. Es findet da eine unvermeidliche Wech

An-
die

,
;
em
ace-
acht
ichen
n ent-
rschen,
che Er-
ater gab
elbst zur
ht Gottes
iehen, und
sentlich als
us Zwang,
sie ermahnte.
ber, „auf die
chteten sie mit
ließ sich also
Vaters regieren
rfen wir auf die
istlicher Schrift-
Sündenmacht des
ott gebornes Leben
brannte sehr bald
nen ereigneten sich,
n erwähnt, daß man

Recht beigelegt haben, wie später die christlichen Regenten und Obrigkeiten es für sich in Anspruch nahmen; allein es beruht dies auf einer mißverstandenen Stelle bei Euseb.*) Die christlichen Bischöfe, meinte er, seien Bischöfe über die, die *in* der Kirche seien, *er* sei es über die, die draußen seien, mithin über die Heiden. Damit verzichtete er selbst auf ein bischöfliches Recht *innerhalb* der Kirche. Auch zeigt uns sein ganzes Verhalten gegen die Kirche, daß er nichts vornahm ohne den Rat der Bischöfe. Wohl gab er durch sein kaiserliches Ansehen den Konzilienbeschlüssen Nachdruck; aber er that es eben darum, weil er diese Beschlüsse für rechtsgültig, ja, weil er sie, wie er selbst wieder war belehrt worden, für Aussprüche des *Heiligen Geistes* hielt. Weit entfernt also, daß er die Kirche abhängig gemacht hätte von sich und seiner kaiserlichen Machtwillkür (der falsche Cäsaropapismus), stellte er sich vielmehr unter die Autorität der Kirche; er stellte die ihm von Gott verliehene Macht in *ihren* Dienst. Und so hat eigentlich die Kirche zu allen Zeiten ihr Verhältnis zu den christlichen Kaisern und Regenten betrachtet. Der ganze Streit zwischen der kaiserlichen und päpstlichen Macht im Mittelalter (der Streit um die beiden Schwerter), was ist er anders, als der Kampf der Kirche um die Unabhängigkeit vom Staate, freilich mit der falschen Prätension, den Staat unter ihre Vormundschaft zu bringen? Nur das letztere war es, was ihr *nicht* gebührte, was sie unterliegen machte. Die mittelalterliche Hierarchie fand darum ihr Ende in der Reformation; aber auch die Reformation hat den Knoten nicht gelöst. Wohl hat sie der weltlichen Obrigkeit wieder zu ihrem Ansehen verholfen gegenüber der Priestergewalt, aber nun geriet umgekehrt wieder die Kirche in die schmählichste Abhängigkeit vom Staate. Vollends in der Zeit der jesuitischen Gegenreformation trat die Tyrannei des Cäsaropapismus am krassesten zu Tage in dem Wahlspruch: Wem das Land, dem gehört die Religion. Den Gegensatz dazu bildete dann die gleichfalls unhaltbare Ansicht, es sei die Kirche eine der vielen freien Gesellschaften im Staate, von der der Staat als solcher keine Notiz zu nehmen habe und die er ihrem Schicksal überlassen möge; *die* Ansicht, die in der Periode der Helvetik in der Schweiz und in den nordamerikanischen Freistaaten ihre Verwirklichung gefunden

*) Vita Const. VI, 24. *Ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ Θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἴην.* Vgl. die Kommentatoren zu der Stelle. Es fragt sich, ob *πραγμάτων* oder *ἀνθρώπων* zu ergänzen. Wir haben uns für das letztere entschieden um des Zusammenhanges mit dem folgenden willen.

hat. Unsre Zeit ihrerseits hat wieder eine höhere, eine würdigere Ansicht von der Kirche zu fassen angefangen; aber auch jetzt gehen die Meinungen mehr als je auseinander, indem die einen die absolute Freiheit der Kirche und ihre Trennung vom Staat als ihr Ideal verfolgen, während die andern eine freie Bewegung innerhalb des nach seinen Prinzipien geordneten Staates für das Ziel halten, dem nachgestrebt werden müsse. Über den Formen des Staates und der sichtbaren Kirche aber steht das Reich Gottes, und dieses allein hat die Verheißung der Zukunft für sich, wie auch die Formen des Staates und der Kirche noch wechseln mögen, bis die Zeit der Vollendung kommt.

Konstantin der Große hatte noch vor seinem Ende eine Teilung des Reiches vorgenommen (im Jahr 335). Dieser zufolge erhielt Konstantin II. die Länder seines Großvaters Chlorus, nämlich Britannien, Gallien und Spanien; Konstantius II. Asien, Syrien und Ägypten; Konstans Italien und Afrika. Auch die Mittelländer zwischen dem schwarzen, ägeischen und adriatischen Meere, Thracien, Illyrien, Macedonien und Griechenland, die Konstantin erst seinem Neffen zugedacht hatte, fielen dem Konstans zu; denn das Heer wollte nur die leiblichen Söhne anerkennen, und bald wußte man sich der Nebenbuhler zu entledigen. Auch sollten jetzt alle drei Herrscher als Augusti herrschen, an Würde einer dem andern gleich. Über die sorgfältige christliche Erziehung dieser Söhne weiß Euseb nur Gutes zu sagen. Ihr Vater gab ihnen die besten und bewährtesten Lehrer und leitete sie selbst zur Frömmigkeit und Tugend an. Die Erkenntnis und die Furcht Gottes lehrte er sie allem Reichtum und aller weltlichen Macht vorziehen, und ermunterte sie, für die Kirche Gottes zu sorgen und sich öffentlich als Christen zu bekennen. Und die Söhne gehorchten nicht aus Zwang, sondern freiwillig thaten sie noch mehr, als wozu der Vater sie ermahnte. „Ihre Gedanken waren stets", sagt derselbe Geschichtschreiber, „auf die Verehrung Gottes gerichtet, und in ihrem Palaste beobachteten sie mit allen ihren Hofleuten die christlichen Zeremonien. Es ließ sich also erwarten, daß die Prinzen im Geist und Sinn ihres Vaters regieren würden, und so geschah es auch." Allein auch hier dürfen wir auf die günstigen Versicherungen eines Euseb und andrer christlicher Schriftsteller hin noch kein Christentum erwarten, das die Sündenmacht des natürlichen Menschen gebrochen und ein edles, aus Gott gebornes Leben zur Gestaltung gebracht hätte. Die Eifersucht entbrannte sehr bald unter den Söhnen Konstantins, und ähnliche Szenen ereigneten sich, wie unter des Vaters Regierung. Wir haben schon erwähnt, daß man

sich der Vettern, welchen Konstantin einen bedeutenden Teil der Länderherrschaft zugedacht hatte, zu entledigen gewußt; es war das das **Werk des Konstantius**, der seinen Oheim Julius Konstantius den Ältern samt dessen Söhnen aus dem Wege räumen ließ. Aber auch die Söhne zerfielen unter sich. Konstantin II., der zu seinem Gebiete auch noch gern das übrige Abendland gehabt hätte, befehdete seinen Bruder Konstans, fiel aber in dem Treffen zu Aquileja (340). Und so herrschten nun die beiden übriggebliebenen Brüder allein, Konstantius über das Morgen-, Konstans über das Abendland, bis zehn Jahre später Konstans im Kampfe gegen den Usurpator Magnentius, den die gallischen Legionen in Autun zum Augustus erhoben hatten, den Untergang fand, und dann, nach der Besiegung des Magnentius, Konstantius Alleinherrscher über das ganze Reich wurde.

Beide nun, Konstantius und Konstans, erließen kategorische Edikte gegen das noch bestehende Heidentum. „Der Aberglaube soll aufhören," so lautet das Edikt des Konstans vom Jahre 341, „der Unsinn der Opfer soll abgeschafft werden; und wer gegen diesen und unsres hochseligen Vaters Gnaden Befehl es wagen würde, dennoch Opfer zu begehen, den soll die gerechte Strafe treffen." Das Heidentum „Aberglaube", das Opfern „Unsinn" zu nennen, hatte Konstantin noch nicht gewagt. Er sprach mit großer Zurückhaltung von der „alten Observanz", der „alten Gewohnheit". Auch Konstans mußte im Abendland noch schonend verfahren. So befahl er unter anderm, die Tempelgebäude innerhalb der Mauern unberührt und unverderbt zu lassen.*) Nachdem dann aber Konstantius Alleinherrscher geworden, erließ er eine Ordonnanz, worin er anzeigt, daß er allerorten und in sämtlichen Städten die Tempel habe schließen lassen, und worin das Opfern bei Todesstrafe verboten wurde. Das Vermögen der Hingerichteten soll überdies konfisziert und dieselbe Strafe über die Statthalter der Provinzen verhängt werden, die versäumen würden, den kaiserlichen Befehl zu vollziehen.

Auch in Beziehung auf die innern Verhältnisse der Kirche machte Konstantius sein kaiserliches Ansehen in selbstherrlicher Weise geltend, wobei er unter anderm auch den römischen Bischof seine Gewaltthätigkeit fühlen ließ.**) Allein mit dem Tode des Konstantius tritt jene bekannte Reaktion ein, die wenigstens auf kurze Zeit die Hoffnungen des untergehenden Heidentums aufs neue belebte und die Christen mit

---

*) Gregorovius, Rom I, S. 66. **) Ammian. Marc. XV, 7.

einer neuen Zeit der Drangsale und der Verfolgungen bedrohte, unter der Regierung Julians, den die Kirche als den Abtrünnigen, den Apostaten bezeichnet. Julian war der jüngste Sohn des Konstantius, des Stiefbruders Konstantins des Großen. Er hatte schon in seiner frühesten Kindheit das Blut seiner nächsten und teuersten Verwandten, seines Vaters und seines ältern Bruders, auf geheimen Befehl seines Vetters Konstantius, fließen sehen. Er selbst wurde auf die Seite geschoben und einem alten Sklaven zur Erziehung übergeben. Dieser unterrichtete den Knaben in der klassischen Litteratur und suchte frühzeitig seinen Sinn auf das Ideale hinzulenken, das aus den alten Dichtern der Griechen uns so wunderbar anspricht. Der Knabe lebte ganz in diesen Idealen der antiken Welt; er verkehrte gern mit den homerischen Helden und Göttern und begeisterte sich für das menschlich Große und Edle, zu dem er einen natürlichen Zug der Seele in sich verspürte. Aber nicht nur zu dem menschlich Großen und Schönen, auch zu der unsichtbaren Gottheit fühlte er sich mächtig hingezogen; denn „von Kindheit an", zeugt er von sich selbst, „war mir eingepflanzt eine heftige Sehnsucht nach dem Glanz des Gottes Helios. Der Anblick des himmlischen Lichtes versetzte mich in meiner Kindheit so sehr außer mir, daß ich nicht nur mit unverwandten Augen es anzusehen strebte, sondern auch in klaren, wolkenlosen Nächten oft ins Freie ging, und da, um nichts anders bekümmert, die Schönheit des gestirnten Himmels anstaunte, ohne an mich selbst zu denken, ohne zu hören, was man zu mir sagte, so daß mich die Leute schon für einen Sterndeuter hielten, noch ehe ich bärtig war, und doch war mir noch nie ein solches Buch in die Hände gefallen, ich wußte noch nicht einmal, was das sei, ja, ich könnte noch mehr sagen, wenn ich erzählte, wie ich damals von den Göttern dachte." Als der Knabe sein 13. Jahr erreicht hatte, ward er auf Befehl des Kaisers mit seinem Bruder Gallus auf ein entlegenes Landgut in Kappadocien gebracht, mit Argwohn beobachtet und von christlichen Geistlichen umgeben, welche ihn und seinen Bruder in der Religion unterrichten sollten. Bei der Empfänglichkeit für alles Ideale konnte es nicht fehlen, daß Julian gar bald auch für die erhabenen Lehren des Christentums sich ebenso begeisterte, wie früher für den alten Göttermythus; namentlich waren es die Geschichten der Märtyrer, die seiner jugendlichen Phantasie reiche Nahrung gaben. So war er unter anderm mit seinem Bruder bemüht, einem in jener Gegend verehrten Märtyrer eine Kapelle auf dessen Grab zu errichten. Er besuchte fleißig die christlichen Kirchen,

und bald wurde er selbst mit einem Kirchenamte betraut, dem eines Lektors, eines Vorlesers der heiligen Schrift, wozu man gewöhnlich junge Leute von Bildung erwählte. Die alte Liebe zu den klassischen Vorbildern wurde jedoch durch das Christentum nicht ausgerottet. Bibel und Homer vertrugen sich in jenem glücklichen Alter ganz wohl zusammen, wie sie sich ja noch heutzutage in den Schulen unsrer christlichen Jugend vertragen müssen, und die christlichen Geistlichen versahen ihn selbst mit den gewünschten heidnischen Büchern, ohne zu ahnen, welche Gefahr seinem Christenglauben daraus erwachsen würde.

Nach einem sechsjährigen Aufenthalt in Kappadocien wurde das Brüderpaar nach Konstantinopel zurückberufen. Gallus ward an den Hof gezogen; Julian besuchte die Schulen der Litteratur. Ein in dieser Litteratur bewanderter Rechtsgelehrter, ein Freund des berühmten Rhetors Libanius, führte ihn tiefer in das Verständnis der griechischen Dichter ein und suchte ihm durch die damals beliebte philosophisch-allegorische Erklärung dieser Dichter (wie sie besonders die Neuplatoniker aufgebracht hatten) die Liebe zur alten Götterwelt einzuflößen, die, nachdem der kindliche Glaube an sie schon längst dahin war, in idealisierter Gestalt wieder aufleben sollte. Das Treiben dieser philosophischen Schule, die im stillen immer mehr Anhänger zu gewinnen suchte, blieb indessen nicht lange unentdeckt. Julian sollte ihrem Einfluß entzogen werden, indem man ihn von Konstantinopel nach Nikomedien versetzte. Allein gerade dorthin war das Haupt jener Partei, der Redner Libanius, gekommen. Nun hatte freilich Julian seinen christlichen Erziehern ein eidliches Versprechen ablegen müssen, die Vorlesungen dieses gefährlichen Philosophen nicht zu besuchen; allein der Trieb nach der verbotenen Frucht wurde dadurch nur vermehrt. Um doch das einmal gegebene Versprechen zu halten, besuchte zwar Julian die Vorlesungen nicht, aber er ließ sich die Hefte geben und studierte sie nur um so fleißiger zu Hause. Die allegorische Weisheit, die der Volksreligion einen tiefern Sinn unterlegte, gewann mehr und mehr Eingang in Julians Vorstellungsweise. Dazu kam der Reiz jener platonischen Lehre von der Natur der Seele, die himmlischen Ursprunges, an den Körper gefesselt, nach der Freiheit ihres Ursprunges sich zurücksehnt. Diese poetisch-ideale Auffassung des Göttlichen und Menschlichen erfüllte nach und nach sein ganzes Gemüt und drängte die christlichen Eindrücke in den Hintergrund; bald war es offenbar, daß das Christentum, das er bisher noch äußerlich bekannt, nicht mehr die Religion seines Herzens war. Nachgerade sammelten sich auch die geheimen Freunde des Heiden-

tums in Nikomedien, mit dem stillen Gedanken, von diesem gemeinsamen Herde aus die Restauration vorzubereiten. Unter ihnen war es der Philosoph Maximus, der einen immer entschiedeneren Einfluß auf das erregbare Gemüt Julians gewann. Er überredete ihn, mit ihm nach Ephesus zu kommen. Dort lehrte der Philosoph Chrysanthius, der den wißbegierigen Jüngling in die Magie einweihte, zugleich aber auch seinem Charakter eine immer entschiedenere Richtung gab. Immer höher stieg die Hoffnung der heidnischen Partei auf der einen, die Besorgnis der Christen auf der andern Seite. Selbst Gallus wurde seines Bruders wegen beunruhigt und ermahnte ihn in einem Briefe, den christlichen Grundsätzen treu zu bleiben. Aber eben dieser Gallus fiel bald darauf als ein Opfer des kaiserlichen Argwohns, und auch Julian, den der Kaiser gefangen nach Italien bringen ließ, wäre leicht ein solches Opfer geworden, hätte nicht die ihm gewogene Kaiserin Eusebia ihn zu verschiedenen Malen aus den Händen seines Verfolgers befreit. Längere Zeit brachte Julian in Athen zu, und auch dort verkehrte er vielfach mit den heidnischen Philosophen, die ihn in seinen Gesinnungen bestärkten. Aus dieser Zurückgezogenheit ward er im Jahr 356 herausgezogen, indem der durch die Kriege in Persien und Gallien bedrängte Kaiser ihn zu seinem Reichsgehilfen mit dem Titel Cäsar ernannte. In dieser öffentlichen Stellung hütete sich Julian wohl, von seinen religiösen Sympathien etwas merken zu lassen; nur im geheimen pflegte er, von einem Diener unterstützt, des heidnischen Gottesdienstes. Aber mitten im Getümmel des Krieges, mitten unter den verwickelten Staatsgeschäften verwandte er die wenigen Mußestunden auf seine Lieblingsstudien. Diese trieb er mit der höchsten Andacht; denn Julian glaubte aufrichtig an die Gunst und den Schutz seiner Götter, und mehr als einmal rief er sie um Beistand zu seinem Vorhaben an. Jeden Morgen betete er zu dem Helios, in dem er den alldurchdringenden Weltgeist verehrte. Aber noch größer, als die Macht seiner Götter, war die Macht des römischen Heeres, dessen Liebling er war, und dieses gab, wie einst bei Konstantin, so jetzt bei Julian den Ausschlag.

Als Konstantius, von neuem Argwohn gegen seinen Vetter erfüllt, den größern Teil der Truppen seinem Kommando entziehen wollte, verweigerten die Soldaten den Gehorsam. Sie umringten den Palast des geliebten Cäsars und riefen ihn mit Ungestüm zum Augustus aus. „Der ist es, der uns die Göttertempel wiederherstellen wird!“ — so hatte eine alte Blinde in Vienne über ihn geweissagt. Julian zog sich

erst nach Vienne in Gallien zurück; doch immer deutlicher glaubte er in dem Willen des Heeres auch den Willen der Götter zu erkennen, und so war sein Entschluß gefaßt, die ihm angetragene Kaiserkrone anzunehmen und die alte Religion wiederherzustellen. Noch aber wußte er an sich zu halten und seine wahre Gesinnung zu verbergen; ja, um auch den leisesten Argwohn der Christenpartei zu entfernen, besuchte er noch am Epiphanienfeste, den 6. Januar des Jahres 361, den Gottesdienst der christlichen Kirche. Den Gesandten aber, die der Kaiser an ihn abordnete, um mit ihm zu unterhandeln, indem sie ihm sicheres Geleit verhießen, gab er offen zur Antwort, es sei besser, er vertraue sich und sein Leben den Göttern, als den Worten des Konstantius. So brach er, seines Sieges gewiß, aus Gallien auf und rückte gegen Konstantinopel vor. In Athen ließ er die verschlossenen Tempel der Pallas wieder öffnen und ebenso die übrigen Heiligtümer; er selbst übte öffentlich den heidnischen Gottesdienst und forderte das Volk auf, seinem Beispiel zu folgen. Als ein glückliches Zeichen von oben wurde die Nachricht von dem eben zu rechter Zeit in Cilicien eingetretenen Tode des Konstantius vernommen. Dadurch wurde Julian die Rolle des Aufrührers, und dem Reiche das Blutbad eines Bürgerkrieges erspart. Ungehindert zog der neue Herrscher in Konstantinopel ein. Die heidnischen Tempel wurden eröffnet und dem römischen Genius ein Dankopfer gebracht für das errungene Glück.

Und nun ging es mit schnellen Schritten an die Verwirklichung der längst gehegten Ideale. Wie billig ging der Kaiser als Oberpriester voran in der Devotion gegen die wieder zu Ehren gezogenen Götter. Keiner war eifriger im Opferbringen als er. In seinem eignen Palast ward dem Helios, seinem besondern Schutzgotte, eine Kapelle errichtet: täglich opferte er der aufgehenden und der untergehenden Sonne. Er selbst trug das Holz zum Opfer herbei und legte Hand an das Schlachten der Tiere. Einst sah man ihn bei starkem Regen unter freiem Himmel opfern, um ein unfruchtbares Jahr abzuwenden, und scherzhaft wurde über ihn bemerkt: wenn er lange regiert hätte, so hätte das Ochsenfleisch in Rom bedeutend aufgeschlagen. Ein solcher Eifer war schon lange nicht mehr bei den alten Priestern vorhanden. Er mußte ihn wieder anfachen; daher empfahl er auch den Priestern eine ähnliche Dienstbeflissenheit. Aber nicht nur dies. Bei seinem sittlichen Ernste lag ihm alles daran, daß das heidnische Priestertum sich als ein reines und auserwähltes den Augen der Welt darstellte, daß es geschmückt sei mit all den Tugenden, die diesen Stand zieren. Dadurch glaubte er

am ehesten das Christentum zu überwinden, wenn er dem Heidentum eine neue sittliche Lebenskraft einhauchte, und das hoffte er zu erzielen durch eine gründliche Reformation des ganzen Priesterstandes. Es gehe, so schrieb er u. a. an die Oberpriester in Galatien, noch nicht nach seinem Wunsche mit der hellenischen Religion, und daran seien ihre Verehrer schuld. Das Christentum oder, wie er es nannte, der Atheismus habe nur darum in kurzer Zeit so große Fortschritte gemacht, weil seine Bekenner ein würdiges Leben erheuchelten und weil sie durch Menschenliebe, auch gegen Fremde, sich auszeichneten. Dieser Tugenden sollen daher auch die Heiden sich befleißen, und die Priester mit gutem Beispiel ihnen vorleuchten. Darum sollen sie alles meiden, was ihren Stand verunehrt. Er verbot ihnen den Besuch der Schauspiele und der Wirtshäuser; auch sollten sie sich mit keinem unanständigen Gewerbe befassen. Sie sollten, wie die Christen, Herbergen anlegen für die Fremden und auch die Bedürftigen andrer Religionsgemeinschaften mit Almosen unterstützen. Dazu setzte er 30 000 Scheffel Getreide und 60 000 Eimer Wein aus, einzig für die Landschaft Galatien. Aus diesem Vorrat sollten die Hungernden gespeist, die Dürstenden erquickt werden, und auch die fremden Bettler sollten nicht leer ausgehen; denn es sei schimpflich, daß die Galiläer (so hießen ihm die Christen) nicht nur ihre eignen, sondern auch die hellenischen Bettler ernährten, die Hellenen dagegen ihre eignen Armen nicht einmal unterstützten. Und doch sei die Wohlthätigkeit nicht etwa erst eine christliche Tugend. Nein! das Hellenentum sei die wahre Religion der Humanität; schon Homer stelle die Bettler unter den Schutz des Zeus, dessen verschiedene Beinamen ihn auch als Nothelfer der Fremden bezeichnen (Zeus xenios, Zeus homognios, hetairios). Welch ein Widerspruch, diesem Gott Opfer zu bringen und doch seinem Wesen zuwider zu handeln!

Wie er den Priestern ihre Pflicht einschärfte, so empfahl er auch dem Volk Ehrfurcht gegen die Priester, in denen er die Vermittler zwischen der Gottheit und der Menschheit erblickte. Selbst die unwürdigen sind, als Verwalter des Heiligen, um ihres Amtes willen zu ehren. Außer dem Amte sollen die Priester der Einfachheit sich befleißen. In prachtvollen Gewändern sollen sie auftreten, wenn sie das Heilige verwalten, einfach aber und schlicht einhergehen als Privatleute. (Geradeso hielten es die christlichen Geistlichen.) Auch den öffentlichen Kultus suchte Julian zu reformieren, und auch da entlehnte er manches von den Christen. Ähnlich wie in der Zeit nach der Reformation der römische Katholizismus mit dem Protestantismus wetteiferte in

Belebung des Gottesdienstes durch die Predigt und den Unterricht, so machte es Julian in seiner Stellung. Er führte die Predigt oder doch etwas der Predigt Analoges auch in das Heidentum ein. Wie die Christen in ihren Versammlungen ihre heiligen Schriften erklärten, so sollten nunmehr auch heidnische Philosophen die Mysterien des Heidentums, deren Sinn dem Volke unbekannt war, erklären mit allerlei moralischen Nutzanwendungen. Um dabei zugleich auf die Sinne zu wirken, erschienen diese Redner mit Purpur geschmückt und herrlich bekränzt. Auch die Beziehungen der Religion zum Staate sollten dem Volk wieder zum Bewußtsein gebracht werden. Daß ihm seine Kaiserkrone vom höchsten Gott verliehen und daß er berufen sei, den Dienst der Götter wiederherzustellen, davon war Julian im innersten Grund der Seele überzeugt. Er schwärmte für diese Idee. Und so ließ er es denn auch auf öffentlichen Standbildern darstellen, wie der allmächtige Vater der Götter vom Himmel her ihm die Insignien der kaiserlichen Gewalt übergab, während Ares und Hermes, die Götter des Krieges und der Weisheit, wohlwollend auf ihren Günstling herabschauen. So sollten auch die Künste und die Wissenschaften wieder in den Dienst der alten Religion treten. Besonders wurden seine alten Freunde, die griechischen Philosophen, hochgeehrt. Die Ärzte, die Diener des Äskulap, wurden abgabenfrei; begabte Jünglinge auf Staatskosten in der Musik unterrichtet, damit auch durch diese Kunst der Kultus der Götter verherrlicht werde. Kurz alles, was die Restauration zu allen Zeiten aufgewendet, verschwundene und überwundene Zustände künstlich wieder ins Leben zu rufen, das that Julian.

Und weil er wohl einsah, daß zu dieser Wiederherstellung des Alten auch das Judentum gehörte, so zeigte er sich auch gegen dieses überaus freundlich und tolerant. Er befreite die Juden von den Abgaben, mit denen sie bisher belastet waren, damit sie, wie er sich ausdrückte, von allen Seiten der sorglosesten Ruhe genießend zu dem allmächtigen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, für seine Herrschaft beten könnten. Ja, er gestattete ihnen den Wiederaufbau des Tempels zu Jerusalem. Aber siehe da! Als die Juden Hand anlegen wollten an diesen Bau, als sie den Schutt wegräumten und die alten Fundamente öffneten, schlugen Flammen aus dem Boden auf (so wird erzählt) und der Bau unterblieb.

Dreiundzwanzigste Vorlesung.

Julians Verhalten gegen die Christen. — Verschiedene Urteile über ihn. — Jovian. — Valentinian I. und Valens. — Gratian. — Valentinian II. — Theodosius und seine Söhne. — Letzte Anstrengungen des Heidentums. — Der christliche Fanatismus und das heidnische Märtyrertum. — Hypatia. — Die Schule zu Athen.

Nach dem, was wir über Julians Verhalten zum Judentum vernommen haben, sollte man glauben, daß er dieselbe Toleranz auch gegen die Christen würde bewiesen haben, wenn er auch für seine Person ihrer Religion fern blieb. Allein dem ist nicht so. Das Judentum war in den Augen Julians eine altehrwürdige, eine historisch berechtigte Religion; es paßte vollkommen in das Programm der Reaktion. Das Christentum dagegen war eine Neuerung, und seinen Prinzipien nach unverträglich mit der Wiederherstellung des Heidentums als Staatsreligion. Eins konnte nicht neben dem andern bestehen; eins mußte dem andern weichen. Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die bittern Erfahrungen, die Julian in seiner Jugend gemacht, ihn keineswegs mit Hochachtung gegen eine Religion erfüllen konnten, deren Bekenner so schwer an ihm und seinen nächsten Blutsverwandten sich versündigt hatten. Wir könnten uns nicht wundern, wenn Julian seinem Rachegefühl freien Lauf gelassen, wenn er, gleich den frühern Kaisern, mit Feuer und Schwert die Christen verfolgt hätte. War es Klugheit, oder war es die ihm angeborne Milde des Charakters, oder war es eine Frucht seiner Philosophie, daß er jede eigentliche Gewaltthat verabscheute? Genug, er verfolgte die Christen nicht, wenn man unter „Verfolgung" eben jenes gewaltsame, mörderische Verfahren versteht, das in den frühern Zeiten nicht nur unter einem Nero und Domitian, sondern selbst unter einem Mark Aurel und

Diokletian gegen die Christensekte angewendet wurde. Aber es gibt ja wohl auch noch andre Weisen, eine Religion zu verfolgen, als mit Feuer und Schwert; es gibt ein „sanftes Unterjochen“; und zu diesem nahm Julian seine Zuflucht. War die Grausamkeit der frühern Verfolger erfinderisch in Absicht auf die leiblichen Qualen, womit sie ihre Opfer peinigte, so zeigten sich Julians Witz und Phantasie nicht minder ergiebig, wo es galt, den Christen geistige Wunden zu schlagen und ihnen oft recht empfindlich wehe zu thun.

Daß Julian damit begann, nach dem Gesetze der Wiedervergeltung, den Christen alle die Vorrechte wieder zu entziehen, welche ihnen Konstantin und seine Söhne auf Kosten der Heiden zugewendet, darüber kann man sich am wenigsten wundern. So nahm er den christlichen Kirchen die ihnen bestimmten Getreidelieferungen und legte den Geistlichen wieder die Staatslasten auf, von denen die frühere Regierung sie befreit hatte. Sie waren ja nicht mehr Staatsdiener, sondern bloß die Vorsteher einer geduldeten Sekte. Auch das Recht, Testamente zu machen und Vermächtnisse anzunehmen, das der Kirche als Korperation war zugewendet worden, wurde ihr wieder genommen. Zur Teilnahme am heidnischen Kultus zwang Julian die Christen nicht. Im Gegenteil; es schien ihm eine Entweihung der Tempel, wenn solche Menschen darin erschienen, die nicht an die Macht der Götter glaubten. Ein heuchlerischer Gottesdienst war ihm verhaßt. Er ermahnte sogar zur Duldung und wollte keinen andern Weg eingeschlagen wissen, die Christen zur alten Religion zurückzuführen, als den der Belehrung. Gleichwohl kam er mit seinen eignen Grundsätzen ins Gedränge, wenn er die alten Religionsformen wieder in das Staatsleben einführen und die Beobachtung dieser Formen jedem Staatsbürger zur Pflicht machen wollte. Da mußten ja die Christen wider ihre bessere Überzeugung Dinge mitmachen, die einmal von Staats wegen unerläßlich waren. Wir haben bereits erwähnt, wie er sein Bild aufstellen ließ, in welchem er als der Schützling der Götter dargestellt war. Diesem Bilde sollte Ehrfurcht erwiesen werden; wer es unterließ, machte sich der Beleidigung der kaiserlichen Majestät schuldig. Da zeigten sich denn wieder die alten Verlegenheiten, wenn Christen angeklagt wurden, diese Verehrung unterlassen zu haben. Jenachdem dann die Statthalter der Provinzen die Sache auffaßten, je nachdem schritten sie zur Bestrafung der Fehlbaren, oder drückten ein Auge zu. Julian suchte die Verlegenheiten dadurch zu vermindern, zugleich aber auch den Christen seine Verachtung auszudrücken, daß er sie von allen höheren Staats-

und Militärdiensten fern hielt. Einen besonders empfindlichen Schlag aber versetzte er den Christen damit, daß er ihnen das Anlegen von Schulen der Rhetorik und der Litteratur verbot, in welchen die alten Klassiker erklärt wurden. Die Verächter des Thucydides und Homer, so ließ er sich hämisch vernehmen, möchten in ihren galiläischen Kirchen den Matthäus und Lukas erklären, mit den heidnischen Schriftstellern aber sich nicht einlassen, es sei denn, daß sie auch zu ihrer Religion sich bekehrten. Selbst heidnische Schriftsteller erblicken in dieser Maßnahme eine nicht zu beschönigende Härte des Kaisers. Ob er damit, daß er das Christentum außer Berührung mit der antiken Wissenschaft setzte, ihm den Lebensfaden abschneiden, ihm die Quellen entziehen wollte, aus denen es sich geistig erfrischen konnte, oder ob er es darum gethan, weil er es für eine Profanation hielt, wenn die Verächter der Götter sich mit den Büchern beschäftigten, die ihm wegen ihres Inhaltes als heilige Bücher erschienen, lassen wir dahingestellt. Eine ärgere Schmach konnte jedenfalls dem Christentum nicht angethan werden, als indem man es zur Barbarei verurteilte; und wenn später sogar christliche Behörden aus einem mißverstandenen christlichen Eifer Ähnliches gethan, wenn sie die alten Klassiker aus den Schulen verbannt haben, in der Meinung, damit dem Christentum aufzuhelfen, so möchte man wohl auf sie das Wort anwenden: „Sie wissen nicht, was sie thun."

Die Christen geistig herabzudrücken, sie auf eine unbedeutende Gesellschaft von Idioten herunterzusetzen, das scheint allerdings Julians Politik gewesen zu sein. Wo er nur immer konnte, ließ er „diese leichtgläubigen Schüler der Fischer", wie er sie nannte, seinen ganzen Spott fühlen. Die Ironie war die Waffe, deren er sich am liebsten gegen sie bediente. Erschienen Streitende vor seinem Richterstuhl und es waren Christen, so wies er sie ab, da ihr Lehrer ihnen geboten habe, zu dem Rock, den man ihnen nehme, auch den Mantel zu lassen, und wenn man ihnen einen Streich auf den rechten Backen gebe, auch den linken darzuhalten; oder wenn er ihre Kirchen plünderte, tröstete er sie damit, daß er ihnen den Eintritt ins Himmelreich erleichtern wolle. Besonders hart verfuhr Julian gegen die christlichen Bischöfe, weil sie es waren, welche die Verachtung der Götter am ungescheutesten predigten. So verwies er den Bischof Athanasius (den er vorher aus der Verbannung hatte zurückkehren lassen, um durch seine Rückkehr den allmählich milder gewordenen dogmatischen Streit unter den Christen neu anzufachen) schon bald wieder, erst aus Alexandrien

und dann aus Ägypten, weil er griechische Frauen ohne Erlaubnis getauft habe, und weil er ihn überhaupt für einen Unruhstifter und einen streitsüchtigen Mann hielt. Ebenso bestrafte er einen andern Bischof, den Bischof Maris von Chalcedon, weil er den Kaiser öffentlich in Konstantinopel einen Gottlosen schalt. Und wer mag ihm das verdenken? So mögen sich noch andre durch Unbesonnenheit, durch ein trotziges, herausforderndes Wesen die Ungnade des Kaisers zugezogen haben. Übrigens war Julian selbst ungleich in seinem Betragen. Da, wo er sich im Strafen übereilte, war er geneigt, das Versehen wieder gut zu machen. Er verzieh gerne persönliche Beleidigungen und ermahnte sogar seine Untergebenen, ihn auf Fehler und Übereilungen aufmerksam zu machen. Grundsätzlich wollte er nur strenge Ordnung und Gerechtigkeit, und da sein Wahlspruch war, von dem einmal Vorgenommenen niemals abzuweichen (a proposito nunquam declinare), so schien ihm auch wohl die Konsequenz manches zu fordern, was er sonst lieber unterlassen hätte. Auch an sich selbst stellte er strenge Forderungen. Bei aller Eitelkeit, die ihm eigen war, lehnte er jede Verehrung seiner Person von sich ab, wenn dadurch der Ehre der Götter etwas entzogen wurde. So verbat er sich die Anrede „Herr", die allein Gott gebühre. Als er kurz vor dem Antritte seines Feldzuges gegen die Perser in Antiochien verweilte, und das Volk in den Tempel strömte, um ihm seine Huldigungen zu bringen, wies er alle Schmeicheleien von sich und ermahnte die Leute, den unsterblichen Göttern die Ehre zu geben. Am meisten schmerzte ihn, daß seine Versuche, den Glanz der alten Religion wiederherzustellen, so wenig Unterstützung fanden. In der Nähe von Antiochien, bei Daphne, befand sich vor alten Zeiten der heilige Cypressenhain des Apollo. Der Dienst des Gottes stand verödet, und als Julian bei seiner Anwesenheit in Antiochien denselben wieder beleben wollte, sah er sich vergebens nach Verehrern des Gottes um. Keine Hand rührte sich, den Weihrauch oder die Lampen anzuzünden, kein Opfer wurde gebracht, außer dem einer Gans, die ein Priester opferte. Nun ruhten in der Nähe des Tempels die Gebeine eines christlichen Märtyrers, Babylas. Der christliche Cäsar Gallus, der Bruder Julians, hatte ihm dort eine Kapelle errichtet. War etwa die Nähe dieses Märtyrers schuld am Verstummen des Orakels? Sofort gebot Julian, die Gebeine desselben ausgraben zu lassen. Die Christen, darüber aufs höchste empört, gaben der Versetzung dieser Gebeine nach der Hauptstadt die größte Feierlichkeit. Eine ganze Prozession setzt sich in Bewegung. Männer und Weiber tragen den Sarg

unter dem Wechselgesang von Psalmen nach der Stadt. „Schämen müssen sich alle, die den Bildern dienen", so singen sie mit dem 97. Psalm, „und sich der Götzen rühmen." Der Kaiser, darob entrüstet, läßt mehrere Christen verhaften und einsperren. Ein Jüngling, der Sänger Theodorus, muß die Folter erdulden; er thut es mit heiterem Angesicht, gleich als ob die unsichtbare Kraft eines andern ihm beistehe. Der Präfekt Sallustius, aufs tiefste ergriffen von dieser Standhaftigkeit, rät dem Kaiser von weitern Schritten ab, indem er sich damit nur lächerlich mache, und Julian folgt seinem Rate. Als indessen bald darauf in dem Apollotempel Feuer ausbrach und der Verdacht auf die Christen gelenkt wurde, da fehlte wenig zu einer blutigen Verfolgung; doch blieb es dabei, daß Julian die Hauptkirche zu Antiochien schließen und, um den Brand des Apollotempels zu vergelten, eine christliche Kirche in Milet, die gleichfalls in der Nähe eines Apollotempels sich befand, zerstören ließ. Wer weiß, wie weit der Eifer um die alte Religion den Kaiser zu weitern Gewaltthaten fortgerissen hätte (denn die Reaktion kennt so wenig Grenzen, als die Revolution, wenn sie einmal im Zuge ist), hätte nicht die höhere Macht, die dem Beginnen der Menschen oft unerwartet ein Ziel setzt, auch hier eine neue Wendung der Dinge herbeigeführt!

Julian befand sich auf dem Feldzug wider die Perser. Erst schien das Glück der Waffen ihm günstig. Er eroberte mehrere Städte und drang bis Ktesiphon vor. Mangel an Lebensmitteln und der Anzug der feindlichen Hauptmacht unter König Sapores nötigten ihn zum Rückzug längs dem Tigris. Da traf ihn mitten im Schlachtgetümmel bei dem Dorfe Phrygia ein feindlicher Wurfspieß. Erst ließ er sich die Wunde verbinden, und trotz der Heftigkeit des Schmerzes wollte er wieder am Kampfe teilnehmen; allein die Kräfte versagten ihm. Er ließ sich in sein Zelt tragen und tröstete die Umstehenden, die um ihn weinten, indem er das Leben dem Schöpfer wieder gebe, von dem er es empfangen. Mit den Philosophen Maximus und Priscus unterhielt er sich über die erhabene Natur der Seele. Als der Atem ihm schwerer wurde, nahm er einen Trunk kalten Wassers und starb, im Juni 363 in einem Alter von 32 Jahren, nachdem er kaum zwei Jahre regiert. Mit dieser Erzählung über die Art seines Todes stimmt freilich die Nachricht christlicher Schriftsteller wenig überein, wonach der Kaiser, als der feindliche Pfeil ihn getroffen, ausgerufen haben soll: „Galiläer, du hast gesiegt!" Überhaupt fehlte es nicht an allerlei Sagen in der Christenheit, welche den Tod des Kaisers als ein Gottes-

gericht darstellten. So erzählt Theodoret,*) und andre erzählen es ihm nach, der Freund und Lehrer des Kaisers, der Redner Libanius, sei in eine christliche Schule in Antiochien gekommen und habe spöttisch den Lehrer gefragt: „Nun, was macht der Zimmermannssohn?" Der Lehrer aber habe geantwortet: „Ja eben der, den ihr spöttisch den Zimmermannssohn nennt, ist der Herr und Schöpfer Himmels und der Erde; siehe, er zimmert eine Totenbahre." Und wenige Tage darauf sei der Kaiser auf der Bahre gelegen. Unter den Heiden aber verbreitete sich das Gerücht, der Kaiser sei nicht durch persisches Geschoß, sondern meuchlerisch durch die Hand eines Christen gefallen. Noch auf dem Feldzuge hatte sich Julian mit der Abfassung eines Buches wider das Christentum beschäftigt, wovon sich nur noch Bruchstücke bei Cyrill von Alexandrien finden, der ihn zu widerlegen suchte. Auch der berühmte Kirchenlehrer Gregor von Nazianz hat eine „Schmähschrift" gegen ihn verfaßt, worin sein Eifer keine Grenzen kennt und worin er dem Kaiser Dinge zur Last legt, von denen er sicherlich frei war. Daß schon im Altertum die Stimmen über Julian geteilt waren; daß die heidnischen Schriftsteller anders über ihn urteilten als die christlichen, kann uns nicht befremden. Aber auch bis in die neuesten Zeiten hinein sind die Urteile über Julian sehr verschieden ausgefallen, und es mag wohl von unserer Aufgabe nicht zu fern abliegen, diese verschiedenen Urtheile etwas näher anzusehen und uns ein eigenes Urteil zu bilden.

Wie es eine Zeit gab, in welcher Konstantin der Große von christlicher Seite her als ein Heiliger, als der von Gott erwählte Schirmherr der Kirche verehrt und sein ganzes Leben im Nimbus dieser Herrlichkeit betrachtet wurde: so erschien umgekehrt Julian der Abtrünnige eifrigen Christen als der leibliche Antichrist, als ein Werkzeug des Satans und eine sichere Beute der Hölle. Wir werden uns daher nicht verwundern, wenn selbst ein Gregor von Nazianz den von dem lebendigen Gott abgefallenen Kaiser einen Ahab und Jerobeam, einen Pharao und Nebukadnezar nennt, und über seinen Sturz als über den Sturz des großen Drachen triumphiert. Es ist dies nur das Gegenstück zu der Lobrede des heidnischen Redners Libanius, der den Verewigten als einen Liebling und Genossen der Götter, ja, als ein höheres Wesen preist. Daß diese Partei-Urteile von der einen wie von der andern Seite in der Zeit scharf hervortraten, als noch die vorherrschende

*) Theodoret. XVI, 23.

Leidenschaft ein ruhiges Urteil unmöglich machte, kann uns, wie gesagt, nicht befremden. Allein das von den Kirchenvätern abgegebene Urteil blieb durch die ganze Zeit der katholischen Kirche sich gleich. Die Kirchenväter hatten den Typus dazu gegeben, und selbst die Reformation änderte darin nichts; doch reden wenigstens die älteren protestantischen Geschichtschreiber, wie die Magdeburger Zenturiatoren, von Julian sehr maßvoll und, soweit es ihnen gegeben war, historisch objektiv. In völligen Gegensatz zur kirchlich überlieferten Geschichtsbetrachtung stellte sich aber erst im 17. Jahrhundert der Mystiker Gottfried Arnold in seiner bekannten Kirchen- und Ketzerhistorie, deren Tendenz überhaupt dahin ging, die zu loben oder doch zu enschuldigen, die bisher am meisten unter den Verdammungsurteilen der Orthodoxie gelitten hatten. Nun will er zwar keineswegs ein Verteidiger, noch weniger ein Lobredner des abtrünnigen Kaisers sein, dessen Blasphemien er als Christ aufs gründlichste verabscheuen mußte, aber (und darin hatte er recht) er gibt zu bedenken, wie das Verhalten der damaligen Christen selber, insonderheit ihre Streitsucht, keineswegs geeignet war, dem Kaiser Achtung vor ihrer Religion einzuflößen; die Christen hätten ja einander selbst oft heftiger verfolgt, als früher die Heiden gethan, und wenn man an das unziemliche Betragen vieler Bischöfe gegen den Kaiser denke, so möge man wohl ungewiß darüber werden, „ob Julianus die Christen, oder diese Julianum verfolgt haben." Die spätere Zeit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts führte auch für die Beurteilung Julians eine neue Zeit herbei: je mehr Konstantin sank, desto mehr hob sich Julian. Um so auffallender ist es, daß Gibbon von seinem deistischen Standpunkte aus nichts weniger als ein Bewunderer Julians ist. Seinen Abfall vom Christentum macht er ihm allerdings nicht zum Verbrechen, aber die schwärmerische Liebe für das gesunkene Heidentum erscheint dem kühlen Geschichtschreiber als thörichter Aberglaube; er vermißt an Julian jene höhere Philosophie, die sich über die Religionen erhebt, er sieht in ihm nur einen Schwärmer andrer Art, als die Christen waren. Noch ungünstiger, als Gibbon urteilt Schlosser, der alles, was Julian that, aus seiner unbegrenzten Eitelkeit ableitet und selbst nicht an die Aufrichtigkeit seiner Schritte glauben will. Dagegen hat die Mehrzahl der rationalistischen Historiker den Julian schon um des Gegensatzes willen, den er zu den ihnen verhaßten christlichen Kaisern, besonders zu Konstantin, bildet, möglichst erhoben. Nach Rotteck z. B. war Julian der Stolz des römischen Reichs, „das Muster eines aufgeklärten und tugendhaften Fürsten,"

einer der edelsten und größten Kaiser, und wenn diese Schriftsteller auch seinen Rücktritt zum Heidentum als einen politisch unklugen Schritt bedauern, so sind sie doch unermüdlich, ihn auf Kosten Konstantins zu erheben und seine ehrliche Gesinnung zu rühmen, gegenüber der Unlauterkeit des christlichen Kaisers.

Der Erste, der mit ruhigem Blicke, ohne alles deklamatorische Pathos, vom entschieden christlichen, aber darum nicht parteiischen und beschränkten Standpunkt aus, das Leben und die Gesinnung Julians beurteilte, war Neander. Noch als junger Dozent in Heidelberg verfaßte er im Jahr 1812 seine Schrift „Über den Kaiser Julian und sein Zeitalter", und begründete damit seinen Ruhm als Historiker. Auch er betrachtet, wie Arnold, aber mit freierm historischen Blicke als jener, den Schritt Julians im Zusammenhange mit seiner Zeit und erklärt sich denselben großenteils aus der Verdorbenheit der Kirche, die er vorfand, aus der ganzen Bildung und den Jugendeindrücken, die er empfangen, und aus der Eigentümlichkeit seines Geistes. Neander ist nicht blind gegen die Fehler seines Helden, aber sein offener Sinn für alles Edle und Große weiß auch die Eigentümlichkeit eines Mannes zu würdigen, der unter andern Verhältnissen gewiß nicht der Schlechteste unter den Christen gewesen wäre. Was er dagegen an Julian vermißt und woraus er sich die Abneigung desselben gegen das Christentum erklärt, ist der Mangel an Demut, der Mangel an jener Einfalt des Geistes, welche an der Knechtsgestalt des Christentums sich nicht ärgert, vielmehr in diese eingeht, aus ihr heraus seine wahre Größe zu begreifen sucht. Dieser Standpunkt ist denn auch, seit Neander, mit geringen Modifikationen der Standpunkt der neuern christlichen Geschichtsbetrachtung geblieben, dem wir u. a. bei Ullmann, Mangold und Semisch begegnen.

Eine neue Wendung versuchte Strauß, der bekannte Kritiker des Lebens Jesu, dem geschichtlichen Urteil über Julian zu geben in der im Jahr 1847 veröffentlichten Broschüre: „Der Romantiker auf dem Trone der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige." Im wesentlichen schließt er sich an Gibbon an, der in dem Beginnen Julians eine thörichte Schwärmerei sieht. Strauß nennt Julian einen Romantiker; mit diesem Worte glaubt er die Geisteseigentümlichkeit des Mannes am besten bezeichnen zu können. Romantik heißt ihm so viel als Phantasterei, ein unhistorisches Liebäugeln mit verlebten Zuständen, ein träumerisch unpraktisches Schwärmen für bloße Schatten und Bilder, welche aus der Vergangenheit wieder hervorzuzaubern ein ohn-

mächtiges Beginnen ist. „Wir kennen diese Verquickung des Alten und Neuen", sagt Strauß, „zum Behuf der Wiederherstellung oder besser Konservierung, vorzugsweise auf religiösem, doch auch auf andern Gebieten, aus unsrer nächsten Nähe gar wohl, und sind gewohnt, sie Romantik zu nennen. So hat man romantische Dichter jüngst diejenigen genannt, welche die verblichene Märchenwelt des mittelalterlichen Glaubens als tiefste Weisheit poetisch zu erneuern strebten; philosophische Romantiker sind uns jene, welche der kritisch entleerten Philosophie den Inhalt, den sie denkend nicht zu produzieren wissen, durch phantastisches Einmengen religiösen Stoffes zu verschaffen suchen; der romantische Theolog müht sich, durch philosophische und ästhetische Zuthaten den abgestandenen theologischen Kohl wieder genießbar und verdaulich machen; romantische Politiker sehen in der Wiedererweckung des mittelalterlichen Feudal- und Ständewesens das einzige Hilfsmittel für den modernen Staat; ein romantischer Fürst endlich wäre der, welcher, wie unser Julian, in den Vorstellungen und Bestrebungen der Romantik aufgenährt, dieselben durch Regierungsmaßregeln in die Wirklichkeit überzusetzen den Versuch machte." „Obwohl sich nämlich der Begriff Romantik", fährt Strauß fort, „zunächst in Verbindung mit der christlichen Religion gebildet hat, so ist doch kein Grund einzusehn, warum wir seine Anwendung beschränken sollten." Wir sehen also, Strauß kehrt die Sache geradezu um. Was einem Neander den Julian ehrwürdig macht, seine religiöse Begeisterung, die bei aller Irrtümlichkeit ihrer Motive Anerkennung verdient, sie ist ihm das Richtige, das, wodurch er sich in den Augen des Denkenden lächerlich macht. Julian ist ihm, wie er deutlich zu verstehen gibt, auf dem heidnischen Boden das Vorbild der christlichen Fürsten, die das durch die Zeitbildung bereits überwundene Christentum ebenso künstlich erhalten und durch allerlei Mittel aufputzen wollen, wie Julian seiner Zeit mit dem überwundenen Heidentum es versuchte!

Wäre das Christentum wirklich eins und dasselbe mit jener abgestandenen kirchlichen Orthodoxie, die heutzutage viele für das wahre Christentum ausgeben, so möchte Strauß so ganz unrecht nicht haben. Jede künstliche Reaktion, das haben wir selbst zugegeben, wird an der historischen Wirklichkeit, die durch alle Hindernisse sich Bahn bricht und ihrem sichern Ziele zusteuert, zerschellen. Das mögen sich die allerdings merken, die da wähnen durch Macht oder List den Gang der Weltgeschichte aufzuhalten; sie werden als solche erfunden, die wider Gott streiten, und wenn sie's auch noch so gut meinen (auch

Julian meinte es gut in seiner Weise), das Eitle ihres Beginnens wird sich dennoch in seiner Erfolglosigkeit zeigen. Aber es würde eine gänzliche Verkennung des Christentums dazu gehören, um es seinem innersten Wesen nach für überlebt zu halten und sein Verhältnis zur Zeitbildung so zu fassen, wie das Verhältnis des Heidentums zum jungen Christentum im Zeitalter Julians. Vielmehr wie Julian unter der Leitung Gottes ein heilsames Gegengewicht bildete gegen die weltkirchliche Politik Konstantins, wie er als ein warnendes Zeichen dasteht gegenüber dem eingerissenen Verderben, das in die Kirche eingedrungen, so hat zu allen Zeiten das falsche, in Formen erstarrte Christentum den Gegensatz hervorgerufen: auf das Pseudochristentum ist wiederholt das Antichristentum, auf die Konstantine sind immer wieder Juliane gefolgt. Sowenig indessen die Konstantine es waren, die das Christentum durch ihre Macht gründeten, sowenig ihre stolzen Kreuzesfahnen es waren, denen es seinen Sieg; ihre Privilegien und Gnadenbriefe, denen es sein Leben verdankte, ebensowenig vermochten es die Juliane auf die Dauer zu verdrängen und aus dem Buch der Geschichte zu tilgen. Das Christentum trägt die ewigen Lebensbedingungen, die Gewähr seines Sieges in sich selbst; es will nicht herrschen und nicht siegen durch das Schwert, darum vermag es auch nicht durch das Schwert umzukommen; es ruht nicht auf Schulweisheit und philosophischer Kombination, darum kann es auch nicht durch neue Systeme der Philosophen gestürzt, durch keine noch so blendende Dialektik beseitigt werden; es schmeichelt nicht der Sinnenlust der Menschen und buhlt nicht um ihren Beifall, darum mag es auch durch keine sogenannte ästhetische Bildung überflügelt, durch keinen Spott aus den Herzen verscheucht werden. Was ist die kurze vorübergehende Erscheinung Julians gegen den Fanatismus Mohammeds, oder gegen die Gewaltthaten der Revolution in der neuesten Zeit — und doch hat das Evangelium alle diese Stürme ausgehalten, die heftigsten Angriffe siegreich bestanden und wird sie ferner bestehen. Solange die Menschen Menschen bleiben, d. h. solange in der Brust des sündigen Menschen ein Gewissen sich regt, das nach gründlicher Beruhigung, ein Herz, das nach voller Befriedigung sich sehnt, einer Befriedigung, die keine Weisheit und keine Huld der Menschen ihm zu geben vermag, so lange mögen alle Systeme der Weisen und Klugen einander ablösen — es wird bei allem, was sie meinen und raten, doch immer wieder auf den einen Rat herauskommen, den die Schrift den Rat Gottes zur Seligkeit nennt, und die, welche diesem Rate folgen, werden sich auch

nicht irre machen lassen bei allen Schwankungen der Geschichte, bei allem Wandel der Meinungen, bei allen Anfechtungen der Kritik. Ja, die Satzungen, die Ordnungen, die Gebräuche der Kirche mögen dem sich ewig erneuernden Geiste der Zeit weichen; selbst die menschliche Fassung und Gestaltung der Dogmen, die Auslegung und die wissenschaftliche Behandlung der Bibel mag mit jedem halben Jahrhundert eine andre werden, aber das Evangelium wird seine Natur zu keiner Zeit verleugnen, und über all diesen Prozessen seine eigne Lebenskraft nicht einbüßen, jene Kraft Gottes, selig zu machen alle, die daran glauben.

Damit ist auch unser Urteil über Julian gegeben. Als Persönlichkeit mag er uns in mancher Hinsicht liebenswürdiger erscheinen, als sein Vetter Konstantin, obgleich auch hier nicht alles Licht auf der einen, nicht aller Schatten auf der andern Seite ist und Konstantin als Regent unbestreitbare Vorzüge hat. Darauf aber kommt es bei unsrer Betrachtung nicht an. Sie gilt nicht dem einzelnen, sondern der Geschichte der Kirche. Diese geht unbeirrt ihren Weg, und in ihr erscheint Julians Rücktritt nur wie ein vorübergehender Frost im Frühling. Er kann einzelne Blüten töten, er kann den Sommer aufhalten; aber der Winter ist vorüber, und der Sommer rückt an, wenn wir uns auch gleich in ihm alsbald wieder auf Sturm und Ungewitter gefaßt halten müssen und nicht lauter lichte schöne Sonnentage erwarten dürfen.

Julian hatte über seine Nachfolge absichtlich nichts angeordnet. Das Heer wählte den Obersten der Haustruppen, Jovianus (Jovinianus), einen schwachen, aber gutmütigen Christen, der mit den Persern sofort einen schimpflichen Frieden schloß und in Beziehung auf die öffentliche Religion in die von Julian verlassene Bahn wieder einlenkte; doch aus Furcht vor der noch mächtigen heidnischen Partei durfte er nichts übereilen. Das Beste schien ihm, sich einfach auf den Standpunkt der Toleranz zu stellen, wie ihn Konstantin im Anfang seiner Regierung eingenommen. Er stellte es jedem frei, zu welcher Religionspartei er sich halten wolle, und ließ die einen wie die andern gewähren; doch begünstigte er, soviel er konnte, die Christen, die sichtlich wieder freier zu atmen begannen. Er regierte indessen zu kurz, als daß es ihm hätte gelingen mögen, das Christentum förmlich zu restituieren. Er starb eines unerwarteten Todes schon im Februar 364. An seine Stelle trat der vom Heer und dem Magistrate zu Nicäa gewählte Pannonier Valentinian I., der seinen Bruder Valens

zum Mitregenten annahm. Valentinian gab den Christen mehrere Privilegien, die ihnen Julian entzogen hatte, wieder zurück; dabei aber hielt auch er es der Klugheit angemessen, das Heidentum neben dem Christentum zu dulden. In einem seiner Edikte proklamierte er unbedingte Religionsfreiheit: Jeder soll, heißt es, die Religion zu üben die Freiheit haben, die er in sein Gemüt aufgenommen, und in einem andern Edikt erklärte er ausdrücklich, daß die heidnischen Haruspizien nicht verboten seien. Und doch that diese Toleranz dem Christentum keinen Abbruch. Es nahm in den Städten so sehr zu, daß das Heidentum sich immer mehr, seiner theoretischen Seite nach, in die vereinzelten Schulen der Philosophen zurückzog, praktisch aber auf das von der allgemeinen Zeitströmung weniger berührte Land beschränkt blieb. Schon jetzt nannte man die Anhänger der alten Religion die „Landbewohner", „Heidebewohner" (pagani, Heiden). Im ganzen befolgte sein Bruder Valens, der freilich seine Unduldsamkeit als leidenschaftlicher Arianer nach einer andern Seite hin kehrte, dasselbe System.

Durchgreifender schon verfuhr Gratian, welcher 375 seinem Vater Valentinian in der Regierung nachfolgte. Auch er ließ jedoch den heidnischen Kultus noch unverboten, mit Ausnahme der blutigen Opfer, aus denen man die Zukunft weissagte. Diese verbot er ausdrücklich. Dabei suchte er auch die wenigen Reste, die an die alte heidnische Staatsreligion erinnerten, auf immer zu beseitigen. So weigerte er sich, und wie versichert wird unter allen römischen Kaisern zuerst, das Gewand eines Oberpriesters, womit die Kaiser bekleidet zu werden pflegten, anzulegen, obgleich er den Titel noch beibehielt. Ebenso entfernte er aus dem Ratssaale den Altar der heidnischen Siegesgöttin, bei welchem die Senatoren zu schwören pflegten. Der Altar war zwar schon unter Konstantius beseitigt worden, unter Julian war er aber wieder an die alte Stelle gekommen. Zugleich entzog Gratian den Tempeln und den Priestern die ihnen angewiesenen Einkünfte und Privilegien; namentlich traf dies die Vestalinnen. Die Mehrheit des Senates, die aus Christen bestand, billigte sein Verfahren, aber desto mehr glaubte die heidnische Minderheit kräftigen Einspruch erheben zu sollen. Sie sandte den Redner Quintus Aurelius Symmachus an den Kaiser ab und ließ ihm Vorstellungen machen; allein auch die Christen blieben ihrerseits nicht unthätig; kräftig unterstützt durch die Stimme des Ambrosius, des Bischofs von Mailand, trugen sie den Sieg davon. Der Kaiser verweigerte den heidnischen Abgeordneten die Audienz; es blieb bei den gefaßten Beschlüssen. Eine Hungersnot,

die bald nachher über Rom einbrach, wurde von der heidnischen Partei als Strafe der Götter gedeutet, wegen der erfahrenen Mißachtung. Noch einmal versuchten es die Unterliegenden, die gestürzte Religion emporzubringen. Als dem im Jahr 383 gestorbenen Gratian sein Bruder Valentinian II. nachfolgte, trat Symmachus noch einmal, und jetzt in der Eigenschaft des Stadtpräfektes, als Anwalt des Heidentums auf. Er war weit entfernt, den Kaiser zu demselben bekehren zu wollen; er möge immer für seine Person dem christlichen Glauben huldigen, aber die Religion des Staates soll er unangetastet lassen. Da die Erkenntnis der göttlichen Dinge dem Menschen überhaupt verschlossen sei, meinte Symmachus, so erfordere eine gesunde Politik, sich an das Alte und Überlieferte zu halten, bei dem die Väter sich wohl befunden. Bei dieser Politik des Probabilismus ist zu allen Zeiten der Skeptizismus angelangt. Wer keinen religiösen Halt in sich hat, wird zuletzt immer wieder zu dem greifen, was der Menge zusagt, und der blasierteste Unglaube wird sich der Staatsorthodoxie bedienen, wenn es gilt, Ruhe zu schaffen nach außen. Symmachus wandte alle Künste der Beredsamkeit auf, dem Kaiser diese Staatsmaxime einleuchtend zu machen. Er führte die Roma redend ein, sie selbst sollte gleichsam ihre Rechte vor dem Stuhle des Kaisers vertreten und ihre Freiheit von ihm gebieterisch zurückverlangen. Aber auch hier wieder blieb der wachsame Bischof von Mailand nicht müßig. Er schärfte dem jungen Kaiser das Gewissen in einem Schreiben, das er an ihn erließ. Er möge sich wohl hüten, dem Heidentum Konzessionen zu machen: dies hieße seine Überzeugung verleugnen; er möge immerhin das Gewissen jedes einzelnen Unterthanen frei lassen, aber auch sein Gewissen solle er nicht beschweren. Niemandem geschehe Unrecht, wenn ihm der allmächtige Gott vorgezogen werde. Der Kaiser gab denn auch dem Symmachus eine abschlägige Antwort.

Weit nachdrücklicher noch, als Valentinian II., verfuhr in den morgenländischen Provinzen sein Mitregent, der Spanier Theodosius, dessen Einfluß sich aber auch auf das Abendland erstreckte. Vorerst verbot er das Weissagen aus den Opfern; damit aber fielen die Opfer selbst dahin, und mit den Opfern die Opferaltäre, und mit den Altären die Tempel. Eins riß zum andern fort (auch über den Wortlaut des kaiserlichen Gebotes hinaus), und wie früherhin blinder Eifer die Heiden erfüllte, wenn es galt, eine christliche Kirche zu zerstören, so zeigte sich jetzt dieselbe Zerstörungswut auf seiten der Christen gegenüber den heidnischen Tempeln. Da sah man wilde Mönchsscharen

mit Brecheisen und Äxten auf die ihnen verhaßten Heiligtümer heranstürmen, und zerstören und plündern nach Herzenslust. Die Heiden verglichen dies Toben mit dem der Titanen, die den Himmel stürmten, und an traurigen Beispielen des Vergeltungsrechtes fehlte es auch nicht. So gingen infolge jener Tempelstürmerei auch die christlichen Kirchen zu Gaza, zu Askalon, zu Beirut in Flammen auf. Da erhob sich der alte Lehrer Julians, Libanius, und richtete eine Schutzrede für die Tempel an den Kaiser, in der er das tolle Treiben der „Schwarzröcke" (wie er die Mönche nannte) mit grellen Farben schilderte und das Unrecht hervorhob, was dadurch gegen das gemeine Wesen begangen werde. Die Tempel, erinnerte er, sind aus Dankbarkeit gegen die Götter errichtet worden. Diesen Göttern verdankte Rom einst seine Siege, verdankt es seine Größe. Hat auch Konstantin zu einem andern Gott sich gewendet, er hat die Tempel stehen lassen, und auch der jetzige Kaiser Theodosius hat wohl die Opfer verboten, aber die Tempel geschont. Darum ist dieses sinnlose Treiben gegen die Absicht des Kaisers, und dem Christentum geschieht dadurch kein Dienst. Die Furcht kann nur Scheinchristen erzeugen. Nicht durch äußern Zwang, sondern durch Überzeugung kann Religion verbreitet werden. — Solche und ähnliche Gedanken, zum Teil sehr wahre und triftige, suchte Libanius zur Geltung zu bringen, wobei er freilich auch wieder die Sophistik nicht verschmähte. Theodosius selbst schwankte in seinem eignen Verfahren, indem er bald durch die einen, bald durch die andern sich bestimmen ließ, bald die Schließung, wenn auch nicht die Zerstörung der Tempel gebot, bald wieder auf seine eignen Duldungsedikte sich berief.

Unter den Statthaltern, die ihm bei der Unterdrückung des Heidentums willig zur Hand gingen, zeichnete sich der Präfectus Prätorio Cynegius durch brutalen Eifer aus. Er ward von dem Kaiser nach Syrien und Ägypten abgeordnet, um dort mit dem Götzendienst aufzuräumen. In Alexandrien kam es zu ärgerlichen Auftritten. Der dortige Bischof Theophilus erhielt unter anderm von dem Kaiser einen Bacchustempel geschenkt. Statt die abgöttischen Symbole im stillen zu beseitigen, ließ er sie in Prozession durch die Straßen tragen und dem Hohne des Pöbels preisgeben. Diese Schamlosigkeit reizte die Wut der Gegner. Sie rotteten sich zusammen unter dem Philosophen Olympius und übten Grausamkeiten an den Christen. Sie begaben sich nach dem auf der Höhe der Stadt liegenden Serapistempel, wo sie sich ordentlich verschanzten und Ausfälle auf die Christen machten. Die

Gefangenen, die in ihre Hände gerieten, wurden durch Marter zum Opfern gezwungen, oder, wo sie sich weigerten, zu Tode gequält. So schien allerdings das christliche Märtyrertum wiederkehren zu wollen, aber nicht in der reinen Gestalt der frühern Zeit; nur als Gegenwirkung des von den Christen selbst geübten Fanatismus. Theophilus suchte vergebens durch Gewalt die Ruhe herzustellen. Er bot den Heiden, die sich an den Christen vergriffen, Amnestie an; und nun erst, nachdem die Gemüter beruhigt waren, ging die Zerstörung der Tempel ihren weitern Gang fort. Dieses Los traf obenan den schon genannten prachtvollen Serapistempel. Dort stand die Bildsäule des Gottes, von der im Heidentum die Sage ging, daß bei ihrem Sturz auch Himmel und Erde zusammenstürzen würden. Niemand wagte es daher, Hand an sie zu legen. Endlich griff ein christlicher Soldat zu; mit einer Axt zerschmetterte er die kolossalen Kinnbacken des Gottes, und unter dem lauten Geschrei der Heiden wie der Christen, unter dem Wehgeheul der einen, dem Jubel der andern, stürzte die Bildsäule zusammen. Dann wurden die übrigen Heiligtümer der Stadt und der Umgegend beseitigt und zum Teil in christliche Kirchen und Klöster verwandelt. Ähnliches erfolgte in andern Gegenden; aber auch da ging es nicht ohne Kampf ab. Der Bischof Marcell von Apamea in Syrien stellte sich an die Spitze einer bewaffneten Schar, welche den dortigen Tempel des Zeus mit Gewalt den Heiden zu entreißen suchte, die ihn verteidigten. Der greise Bischof ward ergriffen, auf den Scheiterhaufen fortgeschleppt und den Flammen übergeben. Die Söhne des Bischofs wollten die Bestrafung der Mörder nachsuchen; aber die übrigen Bischöfe der Provinz wehrten ab und forderten auf, Gott zu danken, daß ihr Vater des Martyrtums sei gewürdigt worden. Nun folgten von dem Jahr 391 an mehrere Gesetze, wodurch alle Arten des heidnischen Kultus bei Geldstrafen und härtern Strafen des gänzlichen untersagt und endlich das Opfern sogar bei Todesstrafe verboten wurde. Unterdessen ward im Abendlande Valentinian II. im 21. Lebensjahre durch den fränkischen Feldherrn Arbogast ermordet (392) und an seiner Stelle der ehemalige Hofkanzler Eugenius mit dem kaiserlichen Purpur bekleidet. Dieser zeigte sich in allem den Heiden gefällig. Allein auch er ward von dem mächtigen Theodosius besiegt, der nach der Schlacht von Aquileja (394) in Rom einzog und als Theodosius I. (der Große) die Alleinherrschaft antrat, die er jedoch nicht lange mehr führte. Gleich nach seinem Einzug hielt er vor dem versammelten Senat eine Rede, worin er die Heiden aufforderte, dem Götzendienst zu entsagen

und zu der Religion überzutreten, in der sie allein Vergebung aller Sünden finden könnten. Die von Eugenius den Heiden gemachten Bewilligungen wurden zurückgezogen. Noch kurz vor seinem Tode übergab dann Theodosius die Verwaltung des Orients seinem 18jährigen Sohn Arkadius, und die des Occidents dem 11jährigen Honorius, dem der staatskluge Vandale Stilicho als Ratgeber zur Seite stand, während der Gallier Rufinus des ältern Bruders Schritte leitete.

Diese Teilung führte bei der Unerfahrenheit der jungen Fürsten und der Eifersucht ihrer Ratgeber zu innern Unruhen und zu immer wachsendem Niedergange des weströmischen Kaisertums. Indem wir jedoch die Entwickelung dieser Katastrophe der politischen Geschichte überlassen, verfolgen wir nur noch in kurzem die letzten Zuckungen des Heidentums und die endliche Befestigung des Christentums als Staatsreligion. Arkadius und Honorius bestätigten nämlich die Gesetze ihres Vaters und suchten ihnen Nachdruck zu geben, soweit die erschütterten Grundlagen ihrer Macht es zuließen.

Merkwürdigerweise ging bei den Heiden eine alte Weissagung von Mund zu Mund, das Christentum werde nur 365 Jahre bestehen. Und siehe, diese 365 Jahre waren nun, vom Tode Christi an gerechnet, abgelaufen, als eben die letzten Tempel des Heidentums zusammenbrachen. Nichtsdestoweniger machte das Heidentum noch seine letzten Anstrengungen. Während in Rom seine letzten Spuren so gut als verschwunden waren, raffte es sich in der Provinz wieder auf. In Karthago genoß der syrische Herkules noch immer Verehrung. Als es einem heidnischen Senator einfiel, den Bart des Gottes vergolden zu lassen, erhob sich dagegen das Geschrei der Christen, es müsse in Karthago gehen, wie in Rom; wie hier, so müsse dort jede Spur des Heidentums vertilgt werden. Es kam auch hier und in Numidien zu blutigen Auftritten, in welchen christliche Kirchen zerstört und einzelne Christen getötet wurden.*) Anders im Morgenlande. Hier waren es die Schulen der Philosophen, in welche der abgeschiedene Geist der

---

*) In Sizilien, Sardinien, Korsika, selbst in Kampanien wurde die Ausübung des heidnischen Kultus sogar von kaiserlichen Beamten und Bischöfen gegen eine Geldabgabe gestattet. Diesem Mißbrauch suchte dann Gregor der Große dadurch zu steuern, daß er durch Gewaltmittel die heidnischen Bauern zum Christentum treiben ließ. Ganz naiv erzählt u. a. der Biograph Gregors, Johannes Diakonus von ihm: (III, 1) Rusticos tam praedicationibus quam verberibus emendatos a paganizandi vanitate removerat.

alten Religion sich flüchtete, nachdem er seines Lebens war beraubt worden. Es war derselbe Geist, den Julian heraufbeschworen, und der wie ein lebloser Schatten an die Weisheit der Schulen sich anlehnte, da er keinen Halt im Volke fand. Waren die Tempel gefallen, so blieben jetzt nur noch diese letzten Zufluchtsstätten des Heidentums, die Schulen der Philosophen übrig, und auch gegen sie und ihre Meister und Schüler richtete sich der Eifer der Christen, und nicht immer in der löblichsten Weise. Die Rollen wurden gewissermaßen gewechselt, indem die Roheit, durch welche die Heiden bei den Christenverfolgungen sich ausgezeichnet, nun von den Christen geübt, der Ruhm des Martyrtums aber in einem gewissen Sinne den Heiden zugewendet wurde. Wie selbst heidnische Frauen von hoher Geistesbildung dieses ganz eigentümlichen Martyrtums teilhaftig werden konnten, zeigt uns die Geschichte der Hypatia. Es war zu Anfang des Jahres 415 in der Fastenzeit, unter der Regierung Theodosius' des Jüngern, als diese durch Gelehrsamkeit wie durch Adel der Gesinnung ausgezeichnete Tochter des Mathematikers und Philosophen Theon zu Alexandrien ein Opfer des christlichen Fanatismus wurde. Hypatia war eine begeisterte Anhängerin der neuplatonischen Schule und übte gegen die Christen wie gegen Heiden Wohlwollen. Sie stand bei den einen wie bei den andern in allgemeiner Achtung. Nun ward sie beschuldigt, den Statthalter Orestes gegen die Christen aufgeregt zu haben. Da wurde sie auf Anstiften des Bischofs Cyrill von Alexandrien (desselben, der auch gegen Julian geschrieben) von einer wütenden Christenschar, an deren Spitze ein gewisser Peter Lektor stand, ergriffen, in eine christliche Kirche geschleppt und auf ebenso grausame, als schamlose Weise zu Tode gemartert. „Das gereichte“, sagt der christliche Geschichtschreiber Sokrates, der es uns erzählt, „sowohl dem Cyrill, als der alexandrinischen Kirche zu großem Tadel.“

Endlich ließ (um nicht in alle Einzelheiten der legislatorischen Schritte gegen das Heidentum einzugehen) Kaiser Justinian im Jahr 529 die Schule zu Athen schließen, die sich am längsten unter den Schulen Griechenlands gehalten hatte. Es waren gerade noch sieben Philosophen vorhanden, gleichsam die Schatten der sieben Weisen, als die letzten Bekenner der hellenischen Religion. Sie verdienen genannt zu werden: Damascius, der Syrer; Simplicius, der Cilicier; Eulamius, der Phrygier; Priscianus, der Lydier; Hermias und Diogenes aus Phönikien; Isidor aus Gaza. Diese zogen vor, lieber das römische Reich zu verlassen, als ihrer Überzeugung untreu zu werden.

Sie begaben sich nach Persien unter den Schutz des Königs **Chosroes**, der zwar wenig von Philosophie verstand, aber die Flüchtlinge **wohl**wollend aufnahm. Neunhundert Jahre hatte die Schule zu **Athen** bestanden, als sie den Stürmen der Zeit erlag.*)

*) Vgl. über diesen ganzen Abschnitt die Abhandlung von Lassaulx: **Der** Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die **christ**lichen Kaiser. München 1854.

Vierundzwanzigste Vorlesung.

Rückblick auf das Hellenentum. — Bedeutung desselben für die Geschichte. — Die Verfassung der Kirche im christlichen Staate. — Die Hierarchie. — Metropoliten und Patriarchen. — Die römischen Bischöfe Leo I. und Gregor I. — Weitere kirchliche Beamtungen.

Wir haben bisher den Kampf zwischen dem untergehenden römisch-griechischen Heidentum und dem zur Staatskirche sich aufringenden Christentum betrachtet. Wir haben gesehen, wie Konstantin durch sein freundliches Verhalten zum Christentum und durch seinen endlichen Übertritt zu demselben eine neue Ordnung der Dinge herbeiführte, in die seine Söhne eintraten, um sie durchgängig zur herrschenden Ordnung zu machen; wie aber dann mit Julians Rücktritt zum Heidentum eine Reaktion eintrat, die dem letztern neue Hoffnung gab, bis dann unter den auf Julian folgenden Kaisern, namentlich unter Theosius und seinen Nachfolgern, das Christentum zwar auf dem Wege der Gesetzgebung, aber nicht ohne Einmischung tumultuarischer Elemente, nicht ohne Gewaltthätigkeit gegen die Heiden, den Sieg errang zu einer Zeit, als die schon längst erschütterten weltlichen Stützen des weströmischen Reiches zusammenbrachen. Ein merkwürdiges Zusammentreffen der größten historischen Wendepunkte! Wir stellen uns noch einmal auf die Grenzscheide und schauen auf das gestürzte Heidentum zurück. Wir haben es nicht mit einem Schlage fallen, wir haben es mühsam unter krampfhaften Zuckungen dahinsterben sehen, und es hat, wie wir uns am Schlusse der letzten Vorlesung überzeugen konnten, auch nicht an edlern Zügen gefehlt, die diesen Untergang verherrlicht haben. Es ist nichts Geringes, zurückzuschauen auf eine untergegangene Bildungsepoche, geschweige denn auf eine untergegangene Bildungswelt, und das war doch der „Hellenismus“ (das antike Griechentum), in welchen Ausdruck wir die Summe der geistigen Bildung zusammen-

fassen, wie sie von den Tagen Homers bis in die Dämmerzeit des Neuplatonismus das Volk der Griechen und weiterhin das der Römer und alle die Völker mit umfaßt hat, die von dem Bande der römischen Weltmonarchie umschlungen in ihren Organismus aufgenommen waren. Ja, selbst Juden und Christen haben sich bei aller Ungleichheit der religiösen Prinzipien mit dieser Bildung vertraut gemacht, und sie haben aus ihr Nahrung gezogen, haben selbst ihre Lehren der griechischen Philosophie vielfach anbequemt und haben ihre eigne Theologie mit Ausdrücken derselben bereichert; sie sind mit einem Wort bei den alten Griechen in die Schule gegangen.

Wir müßten uns daher derselben Roheit schuldig machen, die uns an jenen Tempelstürmern und an den Verfolgern einer Hypatia in der letzten Vorlesung schmerzlich berührt hat, wollten wir ohne weiters in den Jubel einstimmen über die gestürzten Tempel; über die in den Staub gesunkene Größe einer Götter- oder Heroenwelt, für die ein Julian sich mit aller Schwärmerei begeistern, und die sogar der gefeierte Dichter der deutschen Nation in einer poetischen Anwandlung wieder zurückwünschen konnte. Und doch wollen wir weder mit Julian, noch mit Schiller die „Götter Griechenlands" zurückrufen. Wir erkennen in dem, was geschehen, allerdings ein ernstes Gericht Gottes; denn Gericht ist alles, was nach heiligen Gesetzen und Ordnungen in der sittlichen Welt, in der Welt der Freiheit mit einer höhern Notwendigkeit sich vollzieht, oder mit andern Worten, was als die ausgereifte Frucht dessen, was die vorangegangenen Zeiten gesät haben, sich uns vor Augen stellt. Über göttliche Gerichte aber ziemt uns nicht zu jubeln; sie verlangen eine andre Stimmung: es ist die einer ernsten Wehmut, die auch dem Unterliegenden, dem Gerichteten ihr Mitgefühl nicht versagt. Und was ist denn in der alten Götterwelt gerichtet? Nur die Sünde wird von Gott gerichtet, nur das, was nicht taugt vor dem, der da heilig und gerecht und wahrhaftig ist. Das Gute, das Tüchtige, das Lebensfähige, das irgend einer geistigen Richtung innewohnt, es kann nicht untergehen; sondern wie die Natur verbrauchte Stoffe zu neuen Gestaltungen verwendet und aus dem Verwesungsprozesse heraus die Kräfte rettet und sammelt, die neues Leben zu wecken, zu fördern und zu unterstützen berufen sind: so weiß auch die Geschichte (und beide sind in Gottes Hand) das menschlich Schöne, menschlich Große und Würdige, wenn es auch für den Augenblick der Vergessenheit anheimgefallen scheint, wieder aus dieser Vergessenheit hervorzuziehen und es zur weitern Erziehung der Menschheit zu

verwenden. Das Heidentum als Heidentum ist auf immer gerichtet. Die Götter der Heiden sind als „Abgötter" von jeher ein Greuel gewesen in den Augen Gottes, und das gilt nicht nur von den scheußlichsten Mißgestalten, in denen das Heidentum auf der niedern Stufe des Polytheismus zu Tage trat, es gilt auch von den edlen Göttergestalten des Olymp; denn also spricht der Herr: Ich will meine Ehre keinem andern geben, noch meinen Ruhm den Götzen. Allein vergessen wir nicht, daß das Wesen des Hellenismus nicht rein im Heidentum aufging, so tief es auch in seinen Anschauungen versenkt, so mannigfaltig es auch von seinen Fäden durchwoben und durchzogen war.

Was an der griechischen Dichtung, an der griechischen Philosophie, an den Formen der griechischen Kunst, an ihren Tempeln, ihren Statuen, ja, an dem geringsten ihrer Gefäße für den täglichen Gebrauch uns anzieht, es ist nicht das Heidnische als solches, es ist das Schöne, das harmonisch in sich Vollendete, das wohlthätige Sichabrunden und Sichzusammenschließen der Teile zu einem Ganzen. Und nicht die schöne Form allein, auch was diese Form erfüllt, sie geistig durchleuchtet, nennen wir es das Ideale, das rein Menschliche, oder wie wir wollen, das ist es doch am Ende, was uns so bezaubernd aus jeder Faser des griechischen Lebens entgegentritt. Wir wollen nicht über Namen und Worte streiten; aber jeder, der einen Homer oder einen griechischen Tragiker gelesen, jeder, der mit reinem Sinne eines der Museen betreten, in welchen die idealen Kunstgestalten der Götter und Menschen dem Schönheitssinne noch immer als nie erreichte Muster sich darstellen, jeder, der auch nur oberflächlich die Gedanken eines Plato, eines Aristoteles vernommen und es versucht hat, ihnen nachzudenken, wird es fühlen, wenn er sich darüber auch keine Rechenschaft zu geben weiß, daß hier etwas lebt, etwas zu uns spricht, von dem wir nicht sagen können, es ist eitles Götzentum. Es weht uns daraus ein Hauch des Lebens an, den wir wohl unterscheiden von dem Moder und Totengebein solcher Zustände, die auf immer und ewig der Geschichte verfallen sind. Dieses rein menschliche, dieses bildende Element, das im Griechentum liegt, haben sich ja auch die Christen der ersten Jahrhunderte angeeignet, an ihm haben sich die großen Kirchenlehrer unsers Zeitraumes herangebildet, und als späterhin dieses Element immer mehr zurückgetreten war hinter eine mit christlichen Formen sich umgebende Barbarei, da war es wiederum das aus der Vergessenheit hervorgerufene Griechentum, das im 15. Jahrhundert die

Reformation vorbereiten, im 16. sie herbeiführen half, und das bis in die erste Hälfte desselben zu ihrer Vollendung mitgewirkt hat. Ja, wir können sagen, das klassische Hellenentum hat gerade da erst seine höhere Mission erfüllt, Erzieherin der Menschen zu sein, als es von dem Banne des Heidentums, der dämonisch auf ihm lastete, befreit, als es in den Dienst des Christentums gestellt wurde. Erst nachdem der unbekannte Gott, dessen Altar zu Athen dem Heidenapostel so bedeutsam in die Augen fiel, durch die Predigt des Evangeliums den Völkern bekannt geworden, konnten die großen Ideen, die noch an das Heidentum gebunden waren, wahrhaft frei werden, ein Gemeingut der fortgeschrittenen, durch das Christentum erst mündig gewordenen Menschheit.

Die Gefahr eines neuen, eines modernen Götzendienstes, der sich an die Stelle des antiken zu setzen drohte, konnte freilich auch nicht vermieden werden, wie denn jede Eroberung, die der menschliche Geist zu machen hat, mit eigentümlichen Gefahren verbunden ist. Es ist nicht zu leugnen, daß schon zur Zeit der Renaissance (vor und während der Reformation) eine dem Christentum sich feindlich entgegenstellende Richtung sich hinter das moderne Hellenentum versteckt hat, und daß es noch heutzutage nicht an solchen fehlt, welche „die allgemeine Humanität und den Humanitarismus" auf Kosten des Christentums verherrlichen. Aber auch hier soll der Mißbrauch uns nicht am rechten Gebrauche der guten Gabe Gottes hindern. Im Gegenteil, es muß immer mehr unsrer Zeit zum Bewußtsein kommen, daß die echte Humanität, nach der das Altertum gestrebt, im Christentum ihre Erfüllung und Bewährung, daß das Ideal, welches jenes verfolgte, im Christentum seine Verwirklichung gefunden hat, daß das menschlich Edle und Große und das eigentümlich Christliche nicht auseinandergehen, sondern daß Göttliches und Menschliches eben da erst zur lebendigen Einheit sich durchdringen und den Drang des Menschen nach innerer Vollendung befriedigen, wo die ewige Liebe Gottes nicht nur in verhüllten Symbolen, sondern in Wirklichkeit erschienen ist, wo sie nicht nur in edlen Menschengestalten, wie die griechische Kunst sie uns vorführt, traumähnlich an uns vorüberschwebt, sondern wo sie in wahrhaft menschlicher und sittlicher Vollendung auftritt in der Gestalt des wahrhaftigen Gottmenschen, in welchem das ewige Wort Fleisch geworden und in die Menschheit eingegangen ist, damit im Anschluß an den Gottes- und Menschensohn die Kinder der Menschen zu Kindern Gottes würden. Jenes gewichtige Wort, das Paulus gesprochen: „Alles

ist euer," wir können und sollen es anwenden auch auf das hellenische Altertum, auf dessen untergegangene Größe wir immer noch mit Bewunderung herniederschauen. Die Götter sind auf immer dahin; aber was Großes und Göttliches in der Menschheit zu allen Zeiten gelebt hat, das ist unvergänglich; ja, ist erst dann unvergänglich, wenn es dem sündigen Wesen enthoben und in den Dienst des lebendigen Gottes gestellt ist.

Ehe wir nun die weitern Siege des Christentums verfolgen, ehe wir namentlich sehen, wie es auch zu den Völkern gekommen ist, die der römischen Herrschaft im Abendlande ein Ende machten und neue Sitze in Europa gründeten, d. h. ehe wir die Anfänge des germanischen Christentums betrachten, wollen wir unsre Blicke noch einmal zurückwenden nach der römisch-griechischen Reichskirche, die wir einstweilen nur äußerlich haben entstehen und das Heidentum verdrängen sehen, indem wir nacheinander die Verfassung, den Kultus, die Lehre und das Leben der Kirche und ihrer Bekenner betrachten werden. Beginnen wir mit dem Äußersten, gleichsam mit dem Gerüst, mit der Kirchenverfassung, dem leiblichen Organismus der Kirche, wie sich derselbe zu erkennen gibt im Verhältnis der Kirche zum Staat, des Klerus zu den Laien, der kirchlichen Beamten untereinander und zu einander! Daß alle diese Verhältnisse sich wesentlich umgestalten mußten, nachdem das Christentum aufgehört hatte, eine Privatgesellschaft, eine vom Staat ignorierte oder gar verfolgte Sekte zu sein, daran habe ich schon früher erinnert. Wir haben auch schon der der Kirche bewiesenen Vergünstigungen, der ihr erteilten Privilegien erwähnt und gesehen, wie Schritt für Schritt das Christentum zur Staatsreligion umgebildet wurde. Ich will nicht die von den Kaisern der christlichen Kirche zugestandenen Rechte hier im einzelnen durchgehen; nur das Verhältnis im allgemeinen, in welches die christlichen Kaiser zur Kirche traten, müssen wir noch etwas näher ansehen.

Da treten uns denn unter den kaiserlichen Hoheitsrechten, die nach und nach als solche betrachtet wurden, folgende entgegen. Einmal das Wahlrecht. Hatte bisher die Kirche ihre Bischöfe und Hirten selbst gewählt, so nahmen sich nun die Kaiser das Recht heraus, je nach Umständen der Kirche ihre Hirten zu geben, was besonders in den Städten der Fall war, wo die Kaiser ihre Residenz hatten, wie in Konstantinopel, in Rom; oder sie machten wenigstens ihr Ansehen, ihren Einfluß bei den Wahlen geltend. Daß dadurch die geistige Unabhängigkeit der Bischöfe gefährdet werden, daß ein unwürdiges

Servilitätsverhältnis wenigstens eintreten konnte, liegt auf der Hand. Den schlüpfrigen Boden des kaiserlichen Hofes zu betreten und dennoch der christlichen Freiheit nichts zu vergeben, dazu bedurfte es starker und männlicher Charaktere. Ganz hat es der Kirche an solchen nicht gefehlt. Männer, wie Athanasius, Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Ambrosius, werden uns gerade hier in ihrer Größe erscheinen. Doch noch weniger hat es an kaiserlichen Kreaturen gefehlt, und selbst Männer, denen man eine gewisse Frömmigkeit nicht absprechen kann, haben von der Hofluft sich anstecken lassen. Nicht nur aber in die Wahlen, auch in die übrigen innern Angelegenheiten der Kirche sehen wir nachgerade die Kaiser sich mischen. Hatten früher die christlichen Bischöfe sich auf Synoden versammelt, wenn es galt, die Angelegenheiten der Kirche nach dem eignen Bedürfnis zu ordnen, nach dem Vorbilde der Apostel, so maßten sich jetzt die Kaiser das Recht an, Konzilien zu berufen, den Vorsitz auf diesen Konzilien zu führen (entweder persönlich oder durch Bevollmächtigte) und die Beschlüsse derselben durch ihr Ansehen zu sanktionieren. Sie stellten sich freilich gewissermaßen unter das Konzil, insofern sie in seinen Beschlüssen Aussprüche des Heiligen Geistes zu vernehmen glaubten; aber am Ende waren doch sie es wieder, die durch ihre Anerkennung dasselbe zu einem rechtmäßigen Konzil stempelten. Die Vermischung des Weltlichen und Geistlichen war unvermeidlich. Wie die Kirchengesetze der weltlichen Macht zur Bestätigung unterbreitet wurden, so mußte hinwiederum die Geistlichkeit sich dazu hergeben, kaiserliche Gesetze, welche die Kirche betrafen, mit Gehorsam hinzunehmen und sie in den Kirchen verkünden zu lassen. Dafür genossen die Geistlichen freilich das Ansehen von Staatsbeamten und teilten mit diesen gewisse Vorrechte. Sie erhielten ihre eigne Gerichtsbarkeit, indem Valentinian III. es geradezu für unschicklich erklärte, daß die Verwalter des göttlichen Amtes der weltlichen Macht unterthan seien.

Aber es wurden nicht nur die Geistlichen von der weltlichen Gerichtsbarkeit eximiert, sondern sogar nach und nach die Laien einer geistlichen Gerichtsbarkeit unterworfen in den Fällen, die man als spezifisch kirchliche betrachtete, wie namentlich die ehelichen Verhältnisse, die Glaubenssachen und selbst die Testamente, die, weil sie den letzten Willen des Sterbenden enthielten, gleichfalls in den Bereich des Heiligen fielen. Für das Unabhängigkeitsverhältnis der Geistlichen dem weltlichen Richter gegenüber wurde unter anderm auch geltend gemacht jenes Wort des Apostels: „Der Geistliche richtet alles und wird von niemand gerichtet." In welch ganz anderm Sinne hatte das der Apostel gesagt! Er hatte

den Christen zu Korinth vorgeworfen, daß sie vor heidnischen Richterstühlen Prozesse führten, und alle Christen hatte er dort als Geistliche bezeichnet. Nun aber nahmen die Diener der Kirche das Prädikat des Geistlichen für sich in Anspruch und die Weltlichen galten gewissermaßen als Heiden. Auch das Recht der Fürsprache, welches die heidnischen Priester im heidnischen Staate besessen, wurde im christlichen Staate auf die christlichen Priester übertragen. So konnten Todesurteile durch die Fürsprache der Kirche in eine mildere Strafe verwandelt, Gefangene freigelassen werden. Damit stand dann weiter das Asylrecht der Kirchen in Verbindung. Ein dahin Geflüchteter war sicher vor dem ihn verfolgenden Arm der Gerechtigkeit. Daß die Armen und Unglücklichen, die Witwen und Waisen unter den Schutz der Kirche gestellt wurden, versteht sich von selbst. Es lag darin ein tiefer Sinn. Das Christentum ist ja wirklich die Macht, welche das ausgleichen und, soweit menschliches Wollen und Streben reicht, wieder gut machen soll, was durch die Schuld der Menschen und durch die Gewalt der Verhältnisse gestört worden ist. Wo das Gesetz des Staates nicht hinreicht, ja, wo das scharfe Recht durch seine rücksichtslose Anwendung, wie das Sprichwort sagt, zum Unrecht wird, da ist zu allen Zeiten der christlichen Milde, der Barmherzigkeit ihr schönstes Feld geöffnet, und daß der christliche Staat dieser Wirksamkeit so lange nicht in den Weg tritt, als seine Interessen dabei nicht gefährdet werden, ja, im Gegenteil ihr auch innerhalb seines Bereiches den möglichst großen Spielraum gewährt, wer sollte das nicht billigen? Aber wenn das, was bei richtiger Anwendung einen Sinn hat, als tote Form gehandhabt wird, wenn die Güte an Unwürdige verschwendet, wenn durch übel angebrachte Almosen der Müßiggang genährt, wenn durch Straflosigkeit das Verbrechen sicher gemacht wird — und das alles unter dem schönen Aushängeschilde der Religion —, so müssen notwendigerweise Übelstände eintreten, die mit einem ordentlichen Staatsleben unverträglich sind. Und zu diesen Übelständen, die in spätern Zeiten noch greller hervortraten, wurde schon jetzt wenigstens der Grund gelegt. Kam es doch schon so weit, daß sogar Verbrecher, denen man auf die kirchliche Fürsprache hin die Strafe nicht schenken wollte, von Christen gewaltsam befreit wurden, und daß sich die weltliche Obrigkeit genötigt sah, gegen solche ordnungswidrige Interzessionen einzuschreiten.

Die der Kirche eingeräumten Vorrechte gaben denn allermeist dem Klerus (dem Priesterstande) ein Ansehen, das mehr ihm selbst geschadet,

als dem Christentum genützt hat. Wenn in der apostolischen Kirche alle Christen als Priester sich betrachteten und nur ein Unterschied der Ämter stattfand, nicht aber eine förmliche Trennung von Geistlichen und Weltlichen, von Klerus und Laien, so finden wir, daß nun diese Trennung, die übrigens schon vor Konstantin sich geltend zu machen angefangen hatte, aufs schärfste vollzogen ist und daß der geistliche Stand sich jetzt als einen von Gott bevorzugten Stand betrachtet, der alle andern an Hoheit und Würde weit übertreffe. Selbst erleuchtete Kirchenlehrer haben die innere Würde, welche das Christentum dem Menschen gibt — und das ist die einzige wahrhaftige Priesterweihe — verwechselt mit der äußern Würde des priesterlichen Amtes. Oder wie hätte sonst der heilige Ambrosius in seiner Schrift über die Priesterwürde sagen können: „Die bischöfliche Hoheit und Würde kann mit keiner andern auf Erden verglichen werden. Vergleichst du sie mit dem Glanz der Könige und mit dem Diadem der Fürsten, so ist es, als wenn du den Glanz des Goldes mit dem Bleiglanze vergleichest." Freilich verlangt er denn auch, daß die Priester dieser Würde gemäß sich betragen und würdiglich einherwandeln; aber damit war der Stolz nicht gedämpft, der sich mehr und mehr in der Priester Nacken festsetzte. Die höhere Würde des geistlichen Standes fing vielmehr auch bereits an, sich äußerlich bemerkbar zu machen. Zur Zeit Konstantins kamen die Geistlichen noch sehr schlicht daher; wenigstens rühmt es Euseb an seinem Kaiser*), daß er mit ihnen umgegangen sei trotz ihrer schlechten Kleidung (bloß bei gottesdienstlichen Funktionen trugen sie festliche Gewänder). Später aber kam die schwarze Kleidung als geistliche Tracht auf. Hieronymus und andre Lehrer ermahnten noch die Geistlichen ihrer Zeit, sich nicht durch Kleidung, sondern durch Gelehrsamkeit und gute Sitten auszuzeichnen; aber schon im 5. Jahrhundert finden wir ein geistliches Habit vorgeschrieben, ohne welches die Diener der Kirche sich nicht durften öffentlich sehen lassen. Ein Ähnliches hatte Julian den heidnischen Priestern vorgeschrieben. Ebenso ging die zuerst im Mönchtum hervortretende nasiräische Sitte, sich das Haar abschneiden zu lassen, als Zeichen der Weltentsagung, nach und nach auf die Geistlichen über, und so finden wir schon in unsrer Periode wenigstens bei den höhern geistlichen Graden die sogenannte Tonsur als ein Abzeichen des geistlichen Standes.

Weit tiefer aber als diese Äußerlichkeiten griff in das sittliche Leben

---

*) Vita Const. I, 42.

etwas andres ein, wodurch, nach der Meinung einiger, die Geistlichen die höhere Würde ihres Standes in den Augen der Welt aufrechterhalten sollten. Schon jetzt stellte man nämlich oft die Zumutung an sie, zeitlebens ehelos zu bleiben. Zu einem kirchlichen Gesetz konnte freilich der Zölibat noch nicht erhoben werden; allzumächtig sprach sich noch dagegen der gesunde Sinn kirchlicher Männer aus; förmliche Synodalbeschlüsse, wie der der Synode von Gangra in Paphlagonien in der Mitte des 4. Jahrhunderts, erklärten sich entschieden für die Priesterehe und legten sogar den Bann auf solche, die aus übertriebener Strenge, aus Schroffheit der Gesinnung das heilige Abendmahl nicht aus den Händen verehelichter Priester empfangen wollten. Aber schon daß solche Beschlüsse nötig waren, zeigt uns, wie bereits jetzt die Neigung vorhanden war, den Geistlichen dadurch höher zu stellen, daß man ihn über das Menschliche hinausstellte: ihn aus dem heiligen Familienverbande, welcher am engsten Menschen mit Menschen verbindet, loslöste und einzig der Kirche, und wohlverstanden der Priesterkirche, dienstbar machte. Zumal an die höhere Geistlichkeit wurde diese Forderung der Ehelosigkeit gestellt, und an Versuchen, sie gesetzlich durchzusetzen, hat es nicht gefehlt. Das Mönchtum, dessen Entwickelung wir später betrachten werden, wurde auch hierin zum Vorbild genommen, und da die größten und angesehensten Bischöfe des Morgen- und Abendlandes aus dem Mönchtum hervorgingen, so läßt sich die Neigung dazu leicht begreifen. Aber ebenso begreiflich ist es, daß diese kastenartige Abschließung der Geistlichen und die Kluft, welche dadurch zwischen ihnen und den Laien befestigt wurde, das Christentum mehr und mehr in eine Priesterreligion verwandelte, ganz im Widerspruche mit der Absicht des göttlichen Stifters der Kirche, der nicht ein äußeres Reich zu gründen gekommen war, sondern das Reich Gottes in den Herzen der Menschen.

Verweilen wir nun bei dieser zu einer eignen Korporation abgeschlossenen Priesterschaft, so finden wir in ihr bereits jene hierarchische Gliederung und Abstufung, die notwendig eintreten mußte, um das ganze Gebäude in seinen Fugen zusammenzuhalten. Wir haben früher gesehen, wie von Anfang an eine Verschiedenheit der Ämter nötig und wie diese auch durch die Verschiedenheit der Gaben bedingt war. So hatten die Apostel, als die Bedürfnisse der Gemeinden sich mehrten, sich Diakonen beigeordnet. So hatten sie Aufseher und Älteste über die von ihnen gestifteten Gemeinden gesetzt und Evangelisten sich zugesellt bei der Verkündigung des Wortes unter den Heiden. Auch die

außerordentlichen Gaben der Prophetie und der wunderbaren Heilung fanden ihre Verwendung, ohne daß bleibende Ämter hierfür gegründet wurden. Allein je nach den Zeiten und ihren Bedürfnissen änderten sich auch die Ämter und die Ordnungen derselben.

So war das bischöfliche Amt früher eins und dasselbe mit dem Amte des Ältesten; aber schon im 2. Jahrhundert, wenn nicht früher, erhielt es eine dem Ältestenamte übergeordnete Stellung, und besonders seit der Mitte des 3. Jahrhunderts machte der Bischof Cyprian in Karthago seine bischöflichen Rechte geltend gegenüber den Presbytern. Es war schon ein Kampf der kirchlichen Aristokratie mit der Demokratie. Aber über die bischöfliche Würde hinaus gab es damals keine höhere Würde, und wenn Rom schon damals den Anspruch erhob, der ganzen Kirche das Gesetz zu machen, so war es derselbe Cyprian, der die Gleichheit der Bischöfe ebenso scharf betonte, als ihren Vorrang vor den Ältesten. Es lag jedoch in der Natur der Sache, daß die Bischöfe großer und angesehener Städte, namentlich die Bischöfe der Gemeinden, von welchen das Christentum ausgegangen war, oder in denen es besonders tiefe Wurzeln gefaßt hatte, daß also die Bischöfe von Jerusalem, von Cäsarea, von Antiochien, Alexandrien, Rom und Karthago schon in den ersten Jahrhunderten ein besonderes Ansehen genossen und als die ersten unter ihresgleichen betrachtet wurden, wenn ihnen auch nicht ein besonderer Rang angewiesen war. Nun aber erhielten sie auch diesen Rang und führten den Titel der Metropoliten (Erzbischöfe), und aus ihnen wieder gingen die sogenannten Patriarchen hervor; ferner war natürlich, daß seit der Verlegung der Kaisersitzes nach Konstantinopel auch der Bischof dieser so bedeutenden Stadt zu den Bischöfen des ersten Ranges gezählt, ja unter denen des Morgenlandes sogar zuerst genannt wurde, als Bischof der kaiserlichen Residenz. Nach längern Streitigkeiten, die wir hier nicht zu verfolgen gedenken, erhielt die morgenländische Kirche vier Patriarchen, den von Konstantinopel, den von Alexandrien, der früher der mächtigste und dessen Sprengel der größte war, den von Antiochien, und den von Jerusalem. Der letztere sank jedoch mehr und mehr zu einem bloßen Titular-Patriarchen herab. Dagegen war im Abendlande einer, der Patriarch von Rom, der seine Würde mit keinem andern zu teilen gesonnen war und dessen Ansehen immer höher stieg. Über die Aristokratie der Kirche hinaus strebte er zur Monarchie, über das Patriarchentum hinaus zum Papsttum, über den Primat seiner Rangesgenossen zum Supremat über die Kirche.

Es gehört mit zu den interessantesten Aufgaben der Geschichte, der Entwickelung der päpstlichen Macht, die schon jetzt im Wachstum begriffen ist, nachzugehen. Dazu aber bedarf es vor allen Dingen eines ruhigen historischen Blickes und einer gerechten Würdigung der Umstände. Es gab eine Zeit in der protestantischen Kirche — und sie hat noch ihre Vertreter —, wo man den Namen „Papst" nicht anders aussprechen konnte, als mit einem gewissen Grauen, wo man ihn schlechthin für eins hielt mit dem Antichrist und daher alles, was vom päpstlichen Stuhle ausging, als ein Werk des Antichrists bezeichnete. Es gab dann wieder eine Zeit, die in ihrer Aufklärung längst über den apokalyptischen Antichrist hinaus war, die aber in ihrer eignen Pfiffigkeit, die sie sich zutraute, auch die ganze Kirchengeschichte als eine Kette menschlicher Thorheiten betrachtete, welche die schlauen Köpfe sich je und je zu nutze gemacht hätten, und die ersten und mächtigsten dieser Schlauköpfe waren ihr die Päpste. Beide Anschauungsweisen sind unhistorisch, beide beruhen auf Abstraktionen, auf einem Begriffsbilde, das man sich vom Papste macht, nicht auf geschichtlicher Beobachtung. Allerdings könnte man, wenn man zunächst nur die Stellung des römischen Bischofs zu den übrigen Bischöfen ins Auge faßt, sich wohl versucht fühlen, mit einem berühmten Historiker des vorigen Jahrhunderts unsre Aufgabe in die Worte zu fassen: es handle sich bei der Entwickelung des Papsttums vor allem darum, zu zeigen, wie es gekommen sei, „daß der Hauptpastor zu Rom, ein Mann, dessen Bestimmung eigentlich nur wäre, zu katechisieren, zu predigen, zu taufen und Abendmahl auszuteilen, im ganzen Occident Despot aller seinesgleichen, Despot aller Könige wurde."*) Allein man wird sich denn doch bald besinnen, daß Rom eben Rom war und daß, wenn von irgend einer Stadt, so von dieser Weltstadt auf ihren sieben Hügeln auch der in ihr begründeten Kirche ein besonderes Ansehen zufallen mußte. Gesetzt auch, der römische Bischof sei wirklich nur als der Hauptpastor von Rom zu begreifen, so mußte dieses Hauptpastorat der Weltstadt in den Augen der Welt schon ein ganz andres Ansehen gewinnen, als jedes andre. Solange die menschlichen Verhältnisse durch Zeit und Ort bedingt sind, so lange wird, trotz aller Abstraktionen, der Ort, an den ein Mann in der Welt hingestellt ist, auch seinem Amte und seiner Wirksamkeit in demselben eine höhere oder eine geringere

*) Spittler, Geschichte des Papsttums, herausg. von Gurlitt und Paulus. Heidelberg 1826.

Bedeutung geben. Rom war aber nicht nur die Weltstadt, auf die aller Augen gerichtet waren, das Ziel, wohin alle Wege führten, der Knotenpunkt, in dem alle Fäden des Weltverkehrs zusammenliefen; Rom war auch in den Augen der Christen die Stadt, an welche sich nächst Jerusalem die größten christlichen Erinnerungen knüpften. Mögen wir die spätere Legende, daß Petrus und Paulus in Rom den Märtyrertod gestorben, noch so sehr der Kritik unterwerfen; mögen wir jede Anwesenheit des sogenannten Apostelfürsten in der Weltstadt, da dieselbe ja in der That nicht geschichtlich erweisbar ist, so gut wie sein Bistum für eine Fabel erklären — genug, die Zeit, bei der wir mit unsrer geschichtlichen Betrachtung stehen, glaubte fest an diese Behauptung; sie wies auf die heiligen Gräber der Apostel hin, die sich da befinden sollten, und bald erweiterte sich die Sage dahin, daß Petrus nicht nur in Rom den Zeugentod gestorben, sondern daß er auch der erste Bischof in Rom gewesen sei. Was war nun natürlicher, als daß der Mann, der auf dem Stuhle Petri saß, mit ganz andern Augen betrachtet wurde, als alle übrigen Pastoren und Hauptpastoren der Christenheit? Der römische Bischof war aber in der That nicht nur Hauptpastor von Rom, d. h. er war nicht nur Presbyter (Pfarrer) der römischen Gemeinde. Das Amt des Bischofes hatte sich ja schon in der vorigen Periode von dem des Presbyters gelöst. Je mehr überhaupt die einzelnen Gemeinden aus ihrer Vereinzelung heraustraten und sich zu einer Kirche zusammenschlossen, desto notwendiger war es, daß über den einzelnen Gemeinden und ihren Ältesten eine das größere Ganze umfassende Oberaufsicht war. Es mußten — das lag in der Natur der Sache — immer größere Kreise sich bilden; die einzelnen Kirchsprengel wurden von dem bischöflichen Sprengel umfaßt, und die bischöflichen Sprengel standen wieder unter dem des Erzbischofs (Metropoliten). Und eine solche erzbischöfliche Stellung sehen wir, wie im Morgenlande den Bischof von Alexandrien, so im Abendlande den Bischof von Rom einnehmen. Ihm waren — es verstand sich das von selbst — die Bischöfe der Nachbarschaft, die sogenannten Suburbikarbischöfe, untergeordnet.

So war es schon in den ersten Jahrhunderten, und niemand wird über dieses Verhältnis sich wundern, der einen Begriff hat von einem gesellschaftlichen Organismus. Einmal aber die Notwendigkeit eines solchen Organismus auch für die Kirche zugegeben, wird man das immer weitere Streben derselben nach äußerer Abrundung sich aus ihrem Lebenstriebe selbst erklären müssen. Die Kirche mußte sich aus den Schranken des vereinzelten Gemeindelebens heraus zu einer allgemeinen, zu einer

katholischen Kirche erweitern, wenn sie nach dem Willen ihres Stifters nicht immer ein Senfkorn bleiben, sondern jener Baum werden wollte, unter dem die Vögel des Himmels ihre Nester bauen; und es wäre das ein seltsamer Protestantismus, der der Kirche es zum Vorwurf machen wollte, daß sie katholisch wurde. Sie mußte katholisch werden. Nicht ihre Katholizität ist ihr Gebrechen, sondern die Selbstsucht, welche statt des allgemeinen Wohles der Kirche den eignen Vorteil und und die eigne Ehre suchte. Und daß bei der Verallgemeinerung, bei der Katholisierung der Kirche dem Ehrgeiz des einzelnen, namentlich dem Ehrgeiz des römischen Bischofs ein weiter Spielraum geöffnet war, das ist allerdings nur zu wahr. Aber wo hat nicht der Ehrgeiz der Menschen sich eingemischt und den Strom der Geschichte getrübt, wo es galt, große geschichtliche Ideen zur Ausführung zu bringen? — Es wird sich uns später noch zeigen, welche große Bedeutung die Stellung Roms auch in der Geschichte der christlichen Kirche hatte und haben mußte, wie es namentlich für die Kulturgeschichte von der größten Wichtigkeit war, daß die Völker, welche die Völkerwanderung dem Christentum zuführte, einen geistigen Mittelpunkt fanden, an den sie sich anschließen konnten; es wird sich uns ferner zeigen, daß das Papsttum selbst, trotz seiner eignen Ausartung in Despotismus, eine Zeitlang ein bedeutsames Gegengewicht bildete gegen den Despotismus der Kaiser und die Roheit, womit sie der Kirche ihre Gesetze aufdringen wollten. Diese zeitweilige Mission des Papsttums in der Geschichte zu verkennen, wäre ebenso verkehrt, als die großen Sünden und Verirrungen leugnen zu wollen, die im Gefolge desselben auftreten. Wir haben immer beides zu fragen, wenn uns die Geschichte zur Lehre dienen soll: was ist das Ziel, das Gott der Menschheit gesteckt, die Aufgabe, die er ihr zu lösen gegeben hat? und wie weit haben die Menschen dieses Ziel begriffen und erreicht? wie weit haben sie die ihnen gestellte Aufgabe gelöst? Den göttlichen Gedanken nachzugehen mitten durch die Verschlingungen der menschlichen Irrwege hindurch, und über die Abgründe des sündlichen Verderbens hinweg die ewige Stadt Gottes nicht aus den Augen zu verlieren, auf die alles angelegt ist, das ist die Aufgabe des christlichen Historikers.

Indem wir aber das geschichtlich Notwendige in solchen Erscheinungen zu begreifen suchen, werden wir nicht die Augen zudrücken gegen das menschlich Fehlerhafte, ja, gegen die groben Versündigungen an Gott und Menschen, deren das Papsttum sich schuldig gemacht hat, nur daß wir nicht auf dieses allein alle Schuld wälzen,

sondern auch da wieder sehen, wie eine Sünde die andre nach sich zieht, und wie die krankhaften Zustände des ganzen Kirchenkörpers nur greller und markierter im Papsttum sichtbar werden, als anderswo. Wir werden auch nicht, indem wir den Standpunkt des alten Protestantismus verlassen, zu dem andern Extrem übergehen und das Papsttum, wie es war und noch ist, als göttliches Institut unbesehen hinnehmen, oder ihm, wie dem Reiche Christi, eine ewige Dauer zusichern; sondern wir werden erkennen, daß alles seine Zeit hat und daß es ebenso unsinnig ist, uns wieder in das Mittelalter zurückzusehnen, als unverständig, jene Zeit nach der unsrigen beurteilen zu wollen.

Versuchen wir es daher, uns zunächst die einzelnen Faktoren zusammenzustellen, die zur Hebung der päpstlichen Würde vom 4. bis 6. Jahrhundert beigetragen haben! Ein nicht geringer Faktor war allerdings der Ehrgeiz der Päpste selbst, der die günstige Stellung zu Übergriffen benutzte. Daß von Anfang an die römischen Bischöfe sehr geneigt waren zu Eingriffen in die Rechte andrer Bischöfe, daß sie sehr frühe anfingen, der gesamten Kirche gegenüber den Papst zu spielen, davon hatten wir schon Beispiele in der Kirchengeschichte der drei ersten Jahrhunderte. Oder was war es anders, als päpstliche Anmaßung, wenn schon im 2. Jahrhundert der römische Bischof Viktor die im Abendland übliche Feier des Osterfestes auch den Kleinasiaten aufbringen wollte? wenn im 3. Jahrhundert Stephanus in Rom von Cyprian in Karthago verlangte, daß er in Absicht auf die Ketzertaufe dem römischen Brauche sich füge? oder Dionys von Rom dem Dionys von Alexandrien gegenüber den Ketzerrichter zu spielen suchte? Wir stellen solche Anmaßungen nicht in Abrede und wollen sie nicht beschönigen; aber menschliche Anmaßungen haben niemals gesiegt, wenn ihnen nicht die Gunst der Umstände und eine gewisse Bereitwilligkeit entgegenkam, sich solche Anmaßungen gefallen zu lassen. Wer das allgemeine Vorurteil für sich hat, der darf schon mehr wagen, als ein andrer. Und das war bei dem römischen Bischof der Fall. Noch zur Zeit der heidnischen Kaiser war es ja der sonst so verfolgungssüchtige Aurelian gewesen, der bei einer streitigen Bischofswahl in Antiochien den Ausspruch that, der solle das Bistum haben, dem der römische Bischof es zuspreche. An den römischen Stuhl zu rekurrieren als an die oberste Behörde, dazu war in der Kirche selbst eine gewisse Neigung, ich möchte sagen ein Instinkt vorhanden, dem freilich die Eifersucht der übrigen Bischöfe ein Ziel zu setzen suchte, der sich aber gleichwohl mehr und mehr Bahn machte. Ja, mitunter halfen die Bischöfe selbst da-

zu, dieses Verhältnis herbeizuführen. So beschloß schon während des arianischen Streites eine abendländische Synode, die Synode von Sardica in Illyrien, daß in allen Streitigkeiten der Bischöfe untereinander von dem Ausspruch einer Synode an den römischen Bischof appelliert werden könne. Und dieser Beschluß, dem in Wirklichkeit nur ein Kompromiß zwischen Julius von Rom und Athanasius zu Grunde lag, der auf ihrem gegenseitigen Interesse beruhte, wurde schon jetzt dadurch motiviert, daß damit das Andenken an den heiligen Petrus geehrt werde. In derselben Weise brachte jede einzelne der nachfolgenden dogmatischen Streitigkeiten, die origenistische und pelagianische wie die nestorianische und eutychianische dem (den gegenseitigen Haß seiner Rivalen mit bewunderungswürdiger Gewandtheit benutzenden) römischen Stuhle einen weiteren Machtzuwachs. Nicht minder waren es die christlichen Kaiser selber, allermeist die im Abendland residierenden, die nach ihrer ganzen politischen Anschauungsweise der kirchlichen Dinge es natürlich finden mußten, daß der römische Bischof eine Priorität vor allen andern Bischöfen behaupten, daß er der Bischof der Bischöfe sein müsse. So bestätigte Kaiser Valentinian III. dem römischen Stuhl nicht nur das zuerst von Athanasius für sich verwertete Appellationsrecht, sondern ermächtigte ihn auch, von sich aus Bischöfe vor ihren Richterstuhl zu rufen. In diesem Edikt nennt er in echt römischem Stile den Bischof zu Rom den „ehrwürdigen Vater der ewigen Stadt“. Er nennt ihn somit auch schon Papa (Papst), welche Benennung übrigens noch längere Zeit auch den übrigen Bischöfen galt und erst später ausschließliche Benennung der römischen Päpste wurde. — Nichtsdestoweniger erhob sich gegen solche dem Papsttum günstige Beschlüsse noch ein kräftiger Widerspruch. Die Synode von Sardica wurde ohnehin nicht allgemein anerkannt, und der schwache Valentinian III. konnte ja nur für das Abendland Edikte erlassen, im Morgenlande kehrte man sich nicht daran. Aber auch die abendländischen Bischöfe ließen sich das kaiserliche Edikt durchaus nicht gefallen. Die afrikanische Kirche, die schon zu Cyprians Zeiten ein Bollwerk gegen die römische Anmaßung gebildet, protestierte auch jetzt, und Gallien, das noch bis in die spätesten Zeiten hinaus auf seine Freiheiten eifersüchtig war, wehrte sich gleichfalls. In Karthago wurden in den Jahren 407 und 408 die Appellationen an den römischen Stuhl durch Synodalbeschlüsse verboten, und in Gallien waren es besonders die Bischöfe von Arles, Vienne, Narbonne und Marseille, welche ihre Metropolitanrechte Rom gegenüber geltend machten. Ja, in Italien

selbst regte sich jetzt noch eine mächtige Opposition. Die Kirche von Mailand wahrte ihre Selbständigkeit, und so auch die Bischöfe von Aquileja und Ravenna.

Unter den römischen Bischöfen war es Leo I. d. Große (440—61) der „zuerst mit klarem Bewußtsein und mit der Ahnung einer noch größern Zukunft" die Größe des römischen Stuhles begründete (Hase). Er bezog auch bereits die Worte Christi an Petrus (Matth. 16, 18) mit aller Bestimmtheit auf den Bischof zu Rom. Trefflich wußte er die Zeitumstände zu nützen, um in allen Gegenden des römischen Reiches Einfluß zu gewinnen. Mit dem Untergange des weströmischen Kaisertums (476) war zugleich dem Papsttum eine feste irdische Unterlage gegeben, trotz der Abhängigkeit der einzelnen Päpste vom byzantinischen Kaisertum.

Zu einem höchst unerbaulichen Streite kam es dann im 6. Jahrhundert zwischen den Bischöfen der beiden Residenzen, Rom und Konstantinopel. Der Patriarch zu Konstantinopel war nicht minder ehrgeizig, als der zu Rom, und betrachtete sich gleich diesem als den obersten Bischof der Christenheit. Als nun im 6. Jahrhundert ein Patriarch von Konstantinopel, Johannes Jejunator (der Faster — so wurde er von seiner strengen mönchischen Lebensweise genannt), sich den Titel eines ökumenischen, d. h. eines allgemeinen Reichspatriarchen beilegte, nannte dies der römische Bischof Pelagius II. eine „teuflische Anmaßung" und hob die Kirchengemeinschaft mit dem Patriarchen auf. Der Streit wurde unter Gregor dem Großen fortgesetzt, der, um seinen byzantinischen Gegner zu beschämen, sich in demütigstem Stile „Knecht der Knechte Gottes" nannte, welcher Titel seither den Päpsten, neben dem von dem heidnischen Oberpriestertum ererbten des Pontifex Maximus, geblieben ist. Gregor I. (d. Gr.), mit dem die alte Kirchengeschichte abschließt, war der Sohn eines römischen Senators (geb. 540). Er hatte, nachdem er das Amt eines Prätors bekleidet, freiwillig den Mönchstand erwählt, wurde aber im Jahr 590 aus seinem Kloster, dem er als Abt vorstand, hervorgezogen und wider seinen Willen auf den Stuhl Petri gesetzt. Einmal aber zu dieser Würde erhoben, wußte er sie auch mit solcher Energie und Klugheit zu behaupten, daß seit seiner Regierung die „Politik der Päpste" den Mittelpunkt der Kirchengeschichte ausmacht.

Überschauen wir noch einmal die ganze lange und sorgfältig gegliederte Kette der Hierarchie, die nunmehr im Papsttum ihren Abschluß erlangt hat, so sehen wir mehr und mehr auch die andern

Bischöfe sich hervordrängen und mit ihrem Glanze die ihnen untergeordneten Geistlichen verdunkeln. So suchten die Bischöfe in den Städten die Landbischöfe zu verdrängen, um dadurch ein größeres Ansehen zu gewinnen und von ihren Kathedralen aus die sämtlichen Pfarrkirchen des Landes zu beherrschen. Sie betrachteten sich als die eigentlichen Inhaber des Heiligtums, und ihre Kirchen als die Spenderinnen aller Gnadengüter. So durfte längere Zeit nur in den Kathedralkirchen getauft und das Abendmahl gereicht werden, und nur als wegen der großen Zahl der Sakramentsbedürftigen diese Ausschließlichkeit nicht mehr gehandhabt werden konnte, trat eine Änderung ein. Auch äußerlich erhoben sich die Bischöfe über die Pfarrer (Presbyter), und ebenso wurden von den Pfarrern die Diakonen in eine untergeordnete Stellung gewiesen. Dadurch ward das frühere brüderliche Verhältnis, in welchem die Diener des Herrn zu einander gestanden, immer mehr in ein streng gemessenes Dienstverhältnis verwandelt. Der Spruch des Herrn wurde wenig mehr beachtet, da er zu seinen Jüngern sprach: Die weltlichen Könige herrschen und die Gewaltigen heißt man Könige: ihr aber nicht also; sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener.

Damit aber die Bischöfe selbst nicht wieder in Eifersucht wider einander gerieten, war eine strenge Abgrenzung ihres Amtsgebietes durchaus notwendig. Kein Bischof sollte dem andern in sein Amt greifen, aber auch kein Bischof aus seinem Sprengel sich entfernen, ja, auch keiner sein Bistum gegen ein andres vertauschen. Man gewöhnte sich schon daran, das Verhältnis des Bischofs zu seiner Kirche unter dem Bild einer Ehe zu betrachten, und wie das Eheband ein unauflösliches ist, so sollte auch der Bischof mit unauflöslichen Banden an seine Kirche geknüpft sein. Doch wußte man immer wieder Mittel und Wege zu finden, diese strengen Bestimmungen zu umgehen.

Je mehr nun die Hierarchie sich ausbildete und verzweigte, desto notwendiger war es, daß die Zahl der Ämter vermehrt, daß neue Titel und Würden geschaffen wurden. So traten den Bischöfen die Archidiakonen (Oberstheller) an die Seite, welche besonders bei den bischöflichen Gerichtsverhandlungen den Vorsitz führten, und so schloß sich nun weiter dem bischöflichen Stuhl eine ganze Kanzlei an von Notarien und Schreibern, mit verschiedenen Geschäftskreisen und Benennungen. Auch das vermehrte Güterwesen der Kirche erforderte eine weitläufigere Besorgung und Verwaltung. Gold und Silber habe ich nicht, so sprach derselbe Apostel, der später über Simon das Wort

sprach: Daß du verdammet werdest mit deinem Gelde. Wie ganz anders die Nachfolger auf dem Stuhle Petri! Die arme Braut Christi, deren Brautschmuck früher in Demut und Liebe und Gehorsam bestanden, und die bei den Verfolgungen auf die Krüppel und Lahmen hinweisen konnte als auf den reichsten Schatz, den sie besitze, sie hatte es jetzt nicht verschmäht, auch die weltliche Aussteuer hinzuzunehmen zum geistlichen Brautschmuck; und wenn auch jene vielgenannte Schenkung Konstantins an den römischen Bischof Silvester eine Fabel ist, so drückt sie doch aus, was im allgemeinen stattfand, die Bereicherung der Kirche seit jener Zeit. Mit dem Besitze aber mehrte sich auch die Last, die wie ein bleiernes Gewicht an jeden Besitz sich hängt. Wir wollen auch hier nicht allzu streng urteilen. Die Kirche konnte nicht immer arm bleiben im buchstäblichen Sinn des Wortes. Sollte sie auf Erden leben, sich auf Erden anbauen, sollte sie selbst wieder die Armen pflegen und unterstützen, sollte sie ihre Lehrer besolden, die nicht länger neben dem Lehren ihr Brot mit Handarbeit verdienen konnten, so bedurfte sie der irdischen Mittel, wie jeder andre, und nur der Unverstand könnte ihr eine absolute Besitzlosigkeit zumuten wollen. Aber gewiß ist, daß der „Betrug des Reichtums" auch hier nicht selten das „Wort der Wahrheit" erstickte, und daß, statt sich „Freunde zu machen mit dem ungerechten Mammon", die Kirche selber von eben diesem Ungerechten sich beherrschen und zu Ungerechtigkeiten verleiten ließ. Wundern wir uns daher nicht über die Klage eines Hieronymus, daß in dem Maße, als die Kirche reicher geworden an Besitz, sie an Tugenden ärmer geworden sei! Schon jetzt suchten sich die Bischöfe auf Kosten der niedern Geistlichkeit zu bereichern und ihnen die Last aufzubürden, während sie den Genuß hatten. In der apostolischen Kirche hieß es: „Umsonst habt ihr es empfangen, umsonst sollt ihr es geben." Jetzt ließen sich die Bischöfe für ihre Verrichtungen teuer bezahlen, und es geschah wohl, daß sie bei ihren Visitationsreisen das zu handen nahmen, was die fromme Gemeinde an Liebesgaben zusammengelegt hatte. Früher bestritt jede christliche Gemeinde ihre Bedürfnisse aus diesen Liebesgaben, den sogenannten Oblationen (Opfern), die sonntäglich gesammelt wurden; jetzt aber kamen noch andre Quellen hinzu: die alten heidnischen Tempelgüter, reiche Erbschaften und Schenkungen, sowie die schon erwähnten Gebühren für die geistlichen Verrichtungen. Das gab Anlaß zu manchen höchst widerwärtigen Streitigkeiten über Mein und Dein, und die Kirche selbst mußte dagegen Vorkehrungen treffen. War man gewohnt, die Bischöfe als die Obersten der Kirche zu betrachten, so ward ihnen nun

auch die Verwaltung des Kirchengutes zugewiesen. So bestimmte es eine Synode von Antiochien im Jahr 341, und eine andre Synode (die von Gangra) verhängte den Bannfluch über jeden, der von den kirchlichen Einkünften etwas anrühre ohne Bewilligung des Bischofs. Außerdem wurden die sämtlichen Einkünfte der Kirche gewöhnlich in drei Teile geteilt, wovon der erste (und sehr oft der Löwenteil) dem Bischof, der zweite den Armen, der dritte dem Unterhalt der Kirche zufiel. Die Verteilung des Geldes unter die Armen war aber auch wieder ein bischöfliches Vorrecht, und so hing alles von seiner Willkür ab. Wie konnte aber ein Bischof selbst dies alles verwalten? Unmöglich; daher wurde ein eignes Amt bestellt: es wurden Kirchenschaffner (Ökonomen) eingeführt, und auch diese wurden aus der Geistlichkeit genommen. Sie standen unter der Kontrolle des Bischofs und waren auch zugleich die Rechtsanwälte (Schirmvögte) der Kirche, wenn es zu Prozessen kam. So kam denn die Kirche recht tief und immer tiefer in die Weltlichkeit hinein. Statt Haushalter zu sein über Gottes Geheimnisse, mußten die Geistlichen, denen die kirchliche Haushaltung zufiel, sich mit dem Mammon einlassen, oft auf Gefahr ihrer eignen Seele und der Seelen, über welche sie wachen sollten. Der Judas, der den Beutel führte, hatte den Herrn verraten, und das geschah nicht nur das eine Mal, es wiederholte sich leider zu allen Zeiten.

Wie einfach war in der ersten Zeit jenes Amt der Diakonen gewesen, jenes bescheidene „zu Tische dienen", das dem Dienst am Worte durchaus keinen Eintrag that, sondern denselben unterstützte. Nun aber waren die Diakonen immer mehr aus ihrer ursprünglichen Stellung herausgerückt worden. Ihnen mußten wieder Subdiakonen (Unterhelfer) beigegeben werden; aber auch die Verrichtungen dieser Subdiakonen waren mehr liturgischer Art (sie dienten bei der Messe), so daß für die Besorgung der Kranken abermals besondere Krankenwärter angestellt werden mußten. Man nannte sie auf griechisch Parabolanen, d. h. Männer, die ihr Leben daran wagten, auch bei ansteckenden Krankheiten den Kranken beizustehen. Man nahm dazu starke, handfeste Leute; aber leider bediente man sich ihrer nicht zu dem friedlichen Geschäfte der Krankenpflege, sie ließen sich auch gebrauchen, um nötigenfalls bei kirchlichen Tumulten mit der Faust nachzuhelfen. Endlich schloß sich dem Klerus noch das unterste Amt, das der Totengräber (Kopiaten) an, welche später wieder zu einer eignen Brüderschaft (Gilde) sich verbanden, die von den Kaisern gewisse Rechte erhielt. Auch zu diesem Amte sollten Männer von wahrhaft christlicher Gesinnung

genommen werden, die, wie der heilige Hieronymus sagt, bei der Sorge für die sichtbaren Dinge zu der der unsichtbaren fortschreiten, und im Glauben an die Auferstehung lernen, das, was sie thun, Gott zu thun und nicht den Toten. Aber alle diese neuen Ämter vermehrten zugleich den „Hofstaat" der kirchlichen Obern.

So weit die Stufenordnung der Kirchenämter und -würden; eine Stufenordnung, die genau eingehalten wurde, oder wenigstens nach dem Sinn der Kirche eingehalten werden sollte. Es sollte nämlich keine Stufe übersprungen werden; jeder Geistliche sollte von unten auf dienen; er sollte erst die niedern Ordinationsgrade erhalten bis zum Subdiakonus, und dann zu den höhern Graden aufsteigen; er sollte (das war der ursprünglich gute Sinn dieser Ordnung) seine Treue im Kleinen bewähren, ehe er über Großes gesetzt würde. Allein das stand in der Theorie; in der Praxis geschah es nicht selten (und wir werden noch von solchen Beispielen hören), daß Männer aus dem Laienstande heraus sofort auf den Bischofsstuhl gehoben wurden. Mitunter waren es wirklich tüchtige Männer, bei denen es schade gewesen wäre, wenn sie nach strenger Dienstordnung auf den untern Stufen zu lange hätten verweilen müssen; oft war es aber auch bloße Hofgunst, welche geradezu Unwürdigen zu den höchsten Stellen in der Kirche verhalf. Es zeigt sich in allen diesen Dingen die Richtigkeit des Ausspruches, den der große Reformator der Kirche auch in Beziehung auf die gottesdienstliche Ordnung gethan: „Ordnung ist ein äußerliches Ding; sie sei so gut sie will, so kann sie in Mißbrauch geraten; dann aber ist's nicht mehr eine Ordnung, sondern eine Unordnung. Darum stehet und gilt keine Ordnung von ihr selbst etwas, sondern aller Ordnungen Leben, Würde, Kraft und Tugend ist der rechte Gebrauch; sonst gilt und taugt sie gar nichts."

Fünfundzwanzigste Vorlesung.

Der christliche Kultus. — Die Kirchen und Katakomben. — Die Bilder in denselben. — Grabschriften. — Die festlichen Zeiten der Christen. — Die Sonntagsfeier.

Verfassung und Kultus der Kirche haben zu allen Zeiten in einer unverkennbaren Wechselwirkung zu einander gestanden. Wie im politisch-weltlichen Leben die Demokratie zugleich Einfachheit der Sitten und in den geselligen Formen mehr den unmittelbaren Ausdruck der Herzlichkeit, als ein steifes Zeremoniell verlangt, dagegen die Aristokratie sich mit gemessenen Formen, die Monarchie vollends mit einem Hofe und einer Hofetikette umgibt: so finden wir, daß in der Kirche der drei ersten Jahrhunderte mit ihrem allgemeinen Priestertum auch ein Gottesdienst eingerichtet wurde, der mit den einfachsten Formen sich begnügte und von dem Zeremonienwesen des jüdischen Kultus sich ebenso fern hielt, als von allem heidnischen Pompe. Auf das Innere des Menschen war alles zunächst abgesehen. Im Innern, im Heiligtum des Gemütes sollte das unsichtbare Wesen Gottes seine schönste Wohnung, seinen unzerstörbaren Tempel haben. Da sollte es auch immer Sonntag, immer Feiertag sein; da sollte das ewige Licht scheinen, das von innen heraus den ganzen Menschen erleuchtet, da sollte das heilige Feuer brennen auf dem Altar des Herzens, da sollte täglich und stündlich sich vollziehn das rechte Opfer im Geiste — und, wo dieses innere Leben auch nach außen sich darstellte, da bedurfte es sehr weniger Mittel. Es boten sich auch hier wieder zunächst die lebendigen Gestalten dar als die auserwählten Bausteine. Die Gesamtheit der Gläubigen selbst, sie war fester und undurchdringlicher, als jede Tempelmauer. Auf dem Felsen Christi, auf den Säulen der Apostel ruhte das unsichtbare Haus des Herrn; es war gebaut auf

das Kreuz, und darüber wölbte sich im Geist die Kuppel jenes Himmels, den Christus geöffnet, da er einging in das Heiligtum, das nicht mit Händen gemacht ist. Das lebendige Wort, die redende und singende Stimme des Menschen, auch wo sie nicht wunderbar in Zungen redete, sondern einfach die Thaten Gottes verkündete im Gebet, im Gesang, in der Predigt, das war das natürlichste Organ, wodurch die andächtige Stimmung der Gemeinde ihr selbst zum Bewußtsein gebracht wurde. Kamen dann noch zu diesem lebendigen Worte die bedeutsamen, von Christo selbst gestifteten sinnbildlichen Handlungen, welche die Kirche später mit dem Namen der Sakramente bezeichnet hat, so war der Kultus der ersten Christen vollendet.

Anders mußte es jedoch werden, als eine neue Priesterschaft nach Art der alttestamentlichen sich ausgesondert hatte aus dem Ganzen der Gemeinde, der nun wieder das Volk der Laien als Masse gegenüber stand. Dieses Priester- und Levitentum forderte eine gottesdienstliche Ordnung, die sich an einen sichtbaren Tempel und Altar knüpfte, und sich im Darbringen sichtbarer Opfer gefiel. Der Hierarchie auf Erden entsprach dann auch trefflich die Hierarchie des Himmels, die Chöre der Erzengel und Engel, die Scharen der Heiligen, deren Feste zu feiern die Kirche sich immer eifriger bestrebte. Zu dem vornehmen Leben der Paläste, in das die Hofbischöfe immer gründlicher eingeweiht wurden, stimmte nicht minder die größere, byzantinische Pracht eines auch auf die Sinne wirkenden Gottesdienstes. Und die Kunst, die redende Kunst sowohl, mit ihrer Schwester, der Tonkunst, als die bildende und bauende, sie konnte ja nicht länger feiern und die Hände müßig in den Schoß legen, nachdem das Heidentum gestürzt und ihr somit der Boden entzogen war, auf dem sie bisher ihre ganze Herrlichkeit entfaltet hatte.

Es gehört daher mit zur Aufgabe, die wir uns für diesmal gestellt haben, auch die Geschichte des christlichen Kultus, in Verbindung mit der christlichen Kunst, so weit zu verfolgen, als es zum Verständnis des kirchlichen Lebens im ganzen nötig ist. Eine christliche Kunstgeschichte wird hier niemand erwarten; selbst eine ausführliche, bis ins Detail gehende Darstellung des christlichen Kultus zu geben wäre hier nicht am Ort. Es wird genügen, ein Wort zu sagen über die heiligen Stätten, über die heiligen Zeiten und über die heiligen Handlungen der Christen vom 4. bis 6. Jahrhundert.

Wir beginnen mit den heiligen Stätten der Christen, mit den kirchlichen Gebäuden und ihrem äußern und innern Zubehör.

Auch da wird sich uns sofort zeigen, wie dem künstlichen Gefüge der Hierarchie, das wir in der vorigen Vorlesung betrachtet haben, die Einrichtung der Gotteshäuser entspricht, die nunmehr neue Tempel geworden sind. In der ersten Zeit hatten sich die Christen in den Häusern der Gläubigen, oder, wenn sie von da verdrängt wurden, in abgelegenen Wäldern, in der Wüste versammelt, oder auch wohl (und das thaten sie besonders gern) auf den Gräbern der Märtyrer. Doch schon im 3. Jahrhundert erhoben sich förmliche Bethäuser und Kirchen. Die Zerstörung der prachtvollen Kirche zu Nikomedien hatte ja das Signal gegeben zu der Verfolgung unter Diokletian. — Nachdem nun aber Konstantin sich für das Christentum erklärt hatte, bot er selbst, wie wir gesehen, Hand zum Bau der Kirchen. In demselben Nikomedien, der Hauptstadt Bithyniens, in welchem Diokletian die Kirche hatte zerstören lassen, erhob sich eine neue, prachtvolle Kirche; desgleichen in Antiochien, wobei eine Masse Goldes verschwendet wurde, weshalb die Kirche „der goldne Dom" hieß.*) Der Tempel hatte eine bedeutende Ausdehnung und Höhe; er war in Gestalt eines Achteckes gebaut und mit verschiedenen Nebengebäuden versehen. In Konstantinopel erhob sich die Apostelkirche**) aus buntem Marmor, mit kunstreicher Decke aus Mosaik, mit Gold überzogen, worunter ein Dach von Erz, gleichfalls mit Gold belegt, sich ausbreitete, was schon weit in die Ferne hin einen majestätischen Glanz verbreitete. Ein netzförmiges Gitterwerk, aus Gold und Erz geflochten, umgab dann wieder das Dach ringsum. Besonders bestrebte sich Konstantin, im gelobten Lande die heiligen Stätten durch neugebaute Kirchen auszuzeichnen. „Vor allen Dingen glaubte er," wie Euseb sagt,***), „den allerseligsten Ort der Auferstehung unsers Heilandes zu Jerusalem in aller Augen herrlich und ehrwürdig machen zu sollen, was er auf Antrieb des Heiligen Geistes und unter seiner Mitwirkung ausführte." Euseb erzählt nun weiter, wie das Grab Jesu absichtlich von den Feinden sei verschüttet worden, und wie die Heiden aus Bosheit einen Götzentempel, einen Tempel der Venus dahin gebaut hätten. Konstantin ließ diesen Tempel abtragen und die Stätte von Grund aus reinigen, und siehe, beim Nachgraben entdeckte man das Grab Christi, oder eine Höhle, die man für die Grabeshöhle des Herrn hielt. Diese heilige Höhle ließ nun der Kaiser ausschmücken und einen Säulengang um sie herum führen. An der der Höhle gegenüberstehenden Seite, gegen Osten hin,

---

*) Vgl. Euseb. Vita Const. III, 50. **) l. c. IV, 58. ***) l. c. III, 25

wurde eine hochanstrebende, geräumige Kirche gebaut, das Innere von Marmor, die äußern Flächen der Wände von polierten Steinen künstlich gefügt, die Decke mit Gold überzogen; zu beiden Seiten doppelte Säulengänge, sowohl unter, als über der Erde. Drei Thüren gegen Aufgang der Sonne eröffneten der zuströmenden Menge der Gläubigen den Eingang zum Heiligtum. Diesen gegenüber stand das Hemisphärium, d. h. der halbrunde Altar, welcher bis an die Decke der Kirche reichte. Zwölf Säulen umgaben denselben, nach der Zahl der Apostel; große Silbervasen prangten auf den Kapitälen. Dazu kam endlich noch der Vorhof mit seinen Kolonnaden und das Vorgebäude der Kirche nach der Straße hin. Ebenso ließ die Mutter des Kaisers, Helena, welche noch in ihrem hohen Alter eine Wallfahrt nach dem heiligen Lande unternahm, Kirchen zu Bethlehem und auf dem Ölberge erbauen; die eine bei der Geburtshöhle, die andre auf der Stätte der Himmelfahrt. Konstantin trug durch Geschenke zur Verschönerung derselben bei.

Wie Konstantin und seine Mutter, so beflissen sich auch spätere Kaiser des Kirchenbaues. So ließ Justinian I. im 6. Jahrhundert zu Ehren der göttlichen Weisheit (d. h. zu Ehren Christi) die herrliche Sophienkirche durch den berühmtesten Architekten seiner Zeit, Anthemius, aufführen, an der Stelle eines ältern, unansehnlichen konstantinischen Baues. Doch, es liegt nicht in meiner Absicht, alle einzelnen in dieser Zeit gebauten Kirchen aufzuführen. Dagegen müssen wir uns wohl, so gut es geht, eine Anschauung von der Form und Gestalt dieser Kirchen zu bilden suchen.

Am nächsten müßten wohl, sollte man denken, die alten heidnischen Tempel sich dargeboten haben, um in christliche Kirchen verwandelt zu werden. Allein noch ehe das Christentum in den Besitz dieser Tempel gelangte, hatte es eigne Kirchen nötig. Zudem war die Räumlichkeit der heidnischen Tempel mehrenteils zu klein und für den christlichen Kultus wenig geeignet, und überdies mochte auch die begreifliche Scheu vor dem Götzentum, dem diese Tempel gedient hatten, die Christen abhalten, ohne weiteres in dieselben einzuziehen. Lieber riß man die Tempel ganz nieder, um jedes Andenken an den darin gehaltenen Götzendienst zu zerstören, und baute dann allenfalls eine christliche Kirche an die Stelle, wie uns dies Euseb von der Grabeskirche in Jerusalem erzählt hat. Dabei konnte immerhin das Material der alten Tempel, namentlich das Säulenwerk benutzt werden, was auch wirklich geschah. Erst später, zu Anfang des 7. Jahrhunderts,

setzte man sich über die frühere Scheu hinweg, und so wurde das Pantheon in Rom in eine Marienkirche verwandelt. Neben den heidnischen Tempeln boten sich dar jene öffentlichen Gebäude, die weltlichen Zwecken dienten, die großen Gerichts- und Gewerbehallen, die den Namen Basilika führten. Ob solche Gebäude unmittelbar zu christlichen Kirchen benutzt, oder in solche verwandelt wurden, lassen wir dahingestellt. So viel ist jedoch gewiß, daß ihre Form, die des langen, in eine halbrunde Halle auslaufenden Viereckes mit Säulengängen, von den christlichen Baumeistern nachgeahmt wurde, und daß dann auch der Name Basilika auf die nach diesem Stil gebauten Kirchen überging und sogar die stehende Benennung für solche Kirchen wurde. Neben dieser Basilikaform findet sich indessen auch die des Achteckes und der Rotunde; jene im Abendlande, diese im Morgenlande vorherrschend. Der Basilika konnte dann leicht dadurch eine höhere religiöse Bedeutung gegeben werden, daß ihr die Kreuzform zu Grunde gelegt ward, während die Kuppel der Rotunde an das Himmelsgewölbe erinnerte. Erst später (im Mittelalter) finden wir beides verschmolzen in der Basilika mit der Kuppel.

Schon frühzeitig finden wir, daß die Kirchen, ehe sie dem gottesdienstlichen Gebrauche übergeben wurden, eine Weihe erhielten, die sie besonders da bedurften, wo die Stätte früher heidnischen Zwecken gedient hatte. Diese Weihe wurde durch den Bischof erteilt, und alljährlich wurde diese Kirchweihe wieder als Fest begangen. Wie nahe lag da der Gedanke, als hätten solche Gebäude eine besondere Heiligkeit in sich selbst. Davor suchten besonnene Kirchenlehrer, wie ein Chrysostomus, zu warnen. „Die Kirche", sagt er, „ist nicht Mauer und Dach, sondern Glaube und Leben," und glücklich preist er die Zeiten, da das Haus eine Kirche war, während jetzt die Kirche ein Haus geworden. Treten wir in das Innere der Kirchen, so finden wir, daß die frühere Einteilung des Tempels von Jerusalem ihnen zu Grunde lag. Wie dort ein Vorhof der Heiden, so auch hier das Atrium, die Aula, wo das Wasserbecken mit dem Weihwasser stand, womit die Eintretenden sich besprengten; sodann der Vortempel (griechisch ναρϑήξ, lateinisch ferula), in welchem die Katechumenen und die Büßenden, d. h. diejenigen sich aufhielten, welche das eigentliche Heiligtum der Kirche nicht betreten durften; dann das mit den Gläubigen erfüllte Langhaus der Kirche, oder das Gotteshaus im engern Sinn, das Schiff mit seinen Nebenschiffen. Hier befand sich der Ambon (Lehrstuhl), von wo die heilige Schrift gelesen wurde; Kanzeln

nach unsrer Weise hatten die ältesten Kirchen nicht. Das Wort Kanzel dagegen weist auf die Kanzellen oder Schranken hin, welche das Schiff von dem innern Heiligtum des Chores trennten. Von daher wurde allerdings gepredigt, oder auch vom Stuhl des Bischofs aus, der im Chor stand. In eben diesem durch Schranken oder Vorhänge abgesonderten Chor, der häufig, aber doch nicht immer, nach Osten schaute, stand der Altar; da erhob sich die Kathedra des Bischofs, und in einem Halbkreise um ihn her hatte die Geistlichkeit ihren Platz. So stellte sich also auch sichtbar dem Auge die hierarchische Abstufung dar, so wie die strenge Scheidung der Gläubigen von den Ungläubigen, der noch nicht völlig in den Friedensverband der Kirche Aufgenommenen von denen, die im Schifflein der Kirche Christi ihre volle Ruhe gefunden. Gleich wie an den großen Haushalt der Geistlichkeit eine Menge von Nebenbeamtungen sich anschlossen: so hatten auch die größern Kirchengebäude ihre Nebengebäude, die verschiedenen Zwecken dienten; namentlich gab es zum Behuf der Taufe eigne Taufkirchen, Taufkapellen (Baptisterien), mit ihren großen Wasserbehältern, zum Untertauchen geeignet. Auch auf die innere Ausschmückung der Kirchen wurde bereits große Sorgfalt verwendet. An den Wänden, auf den Kirchengeräten brachte man allegorische Verzierungen an, nach der schon in den frühern Jahrhunderten üblichen Symbolik; besonders wurde das seit Konstantin klassisch gewordene Siegeszeichen der Kirche, das Kreuz, häufig angebracht und aufgestellt.

Eine wichtige Frage ist die, wie weit im 4. und 5. Jahrhundert schon Bilder in den Kirchen vorkommen. In den ersten drei Jahrhunderten hatte die Kirche noch keine Bilder; doch läßt das Bilderverbot, welches die spanische Synode zu Illiberis (Elvira) im Jahr 306 gegen den Gebrauch der Bilder erließ, vermuten, daß schon am Schluß des 3. und zu Anfang des 4. Jahrhunderts Neigung dazu vorhanden gewesen sein muß. Die Gegenstände der Abbildung waren verschieden; teils Personen aus dem alten, teils aus dem neuen Testament, teils auch Geschichten der Märtyrer. Wir werden darauf bei den Katakomben zurückkommen. Den Erlöser selbst abzubilden, trug die älteste Kirche eine zarte Scheu. Wir wissen aus der Geschichte der frühern Jahrhunderte, daß der Typus zu den Christusbildern aus der Sage entstanden ist. Als die Prinzessin Konstantia von Euseb von Cäsarea ein Christusbild verlangte, wies er das Gesuch von sich, mit dem Bedeuten, daß es kein zuverlässiges historisches Bild von Christo gebe, insofern man darunter seine menschliche Natur verstehe;

seine Gottheit aber lasse sich nicht abbilden; es würden die Christusbilder, fürchtete er, leicht wieder an die Stelle der Götzenbilder treten. Wir finden daher auch auf alten Bildern statt des Christusbildes häufig nur Symbole, unter denen er sich selbst dargestellt hat, wie das Bild des guten Hirten, der das Schaf auf der Schulter trägt. Der Hirte sollte nicht ein Bildnis des Herrn selbst, sondern nur ein Bild seiner Hirtentreue sein. Indessen kommen vom 5. Jahrhundert an auch schon wirkliche Christusbilder vor. Aber auch jetzt noch erklärte sich die Mehrzahl der Kirchenlehrer gegen die Bilder. Als Epiphanius auf dem Vorhang einer Dorfkirche bei Jerusalem ein Christusbild sah, riß er in heiligem Eifer den Vorhang ab und verwandte die Leinwand, um einen armen Verstorbenen darin zu beerdigen. Auch Augustin hat nur ein Wort der Klage über die zu seiner Zeit aufkommende Bilderverehrung; er bezeichnet sie als einen in die Kirche eingedrungenen Mißbrauch. Dagegen finden wir, daß der dem Augustin gleichzeitige Paulinus, Bischof von Nola in Kampanien, bereits den Bildern gar sehr das Wort redete und schon den Grund hervorhob, sie seien dem gemeinen Mann, was die Bücher dem Gelehrten, die Laienbibel. (Beiläufig gesagt wurde dieser Paulinus Nolanus auch längere Zeit für den Erfinder der Glocken ausgegeben, allein diese sind, sowie die Glockentürme und die Türme überhaupt, spätern Ursprungs. Die alte Kirche bediente sich, um die Gläubigen zusammenzurufen, endweder der Posaunen, oder eigner Vorrichtungen, eines Hammers oder Schallstabes, womit gegen eine blecherne oder eine hölzerne Tafel geschlagen wurde.) Im Morgenlande stand besonders der heilige Nilus, ein Schüler des Chrysostomus, auf seiten der Bilder; doch war er entschieden gegen jede Verehrung derselben. Er warnte nicht nur vor dieser, sondern vor jeder Überladung der Kirchen mit Bildern, weil dadurch die Augen des Volkes verlockt würden umherzuschweifen, und weit über die Bilder stellte er das einfache Kreuz: „Denn durch das eine heilbringende Kreuz gelangt das Menschengeschlecht zum Heil, durch das eine nur strahlt Hoffnung den Verzweifelten.“ „Ich ermahne dich,“ schreibt er an den Freund, dem er sein Gutachten über diese Dinge hatte mitteilen müssen, „ich ermahne dich, daß du, statt auf die Bilder dein Auge zu heften, brünstiges Gebet, zuversichtlichen Glauben und Almosen dir mögest angelegen sein lassen, und daß du durch Demut, unerschütterliches Vertrauen, fleißigen Umgang mit dem göttlichen Worte, Mitleid gegen deine Nebenmenschen, Menschenliebe gegen die Sklaven und durch Beobachtung aller Gebote

unsers Herrn Jesu Christi dich, deine Gattin, deine Kinder und alles, was dein ist, schmücken und schützen mögest."

Noch im 6. Jahrhundert suchte der römische Bischof Gregor der Große, mit dem die alte Kirche sich abschließt, die Mitte zu halten zwischen der Bilderverehrung und der Bilderstürmerei, von denen er bereits zu seiner Zeit einige Proben zu erfahren hatte. Als ein frommer Einsiedler von ihm ein Bild Christi verlangte, da wies er ihn nicht gerade ab, wie Euseb die Konstantia. Er schickte ihm Bilder Christi, der Maria und der Apostel Petrus und Paulus; aber in dem Begleitschreiben, das er den Bildern beifügte, glaubte er den frommen Mann vor jeglichem Mißbrauch warnen zu müssen. „Ich weiß wohl," schrieb er, „daß du das Bild unsers Heilandes nicht deshalb verlangst, um es als Gott zu verehren, sondern um in dir die Liebe zu dem zu entzünden, dessen Bild du zu sehen wünschest. Auch wir", setzte er hinzu, „werfen uns nicht vor dem Bilde wie vor einer Gottheit nieder, sondern wir beten den an, den das Bild als geboren, oder leidend, oder auf dem Throne sitzend unserm Andenken darstellt, und danach werden die entsprechenden Gefühle der freudigen Erhebung oder der schmerzlichen Teilnahme in den Herzen erregt." Als dann der Bischof Serenus von Marseille die Bilder, die auch in seiner Gegend schon überhandgenommen hatten, aus den Kirchen warf und zertrümmerte, trat Gregor diesem wilden Eifer ebenso entgegen, wie dem Mißbrauche. Allerdings, mahnte er den Bischof, solle er sich der Anbetung der Bilder widersetzen; aber die Bilder selbst möge er um derentwillen lassen, die durch dieselben an die heiligen Thatsachen der Geschichte erinnert würden. So war mit Gregor dem Großen gerade die Grenze erreicht zwischen einfacher Duldung der Bilder und ihrer abergläubischen Verehrung. Nur allzubald jedoch wurde diese Grenze überschritten, und in den folgenden Jahrhunderten nahm der Bilderdienst so sehr überhand, daß zwischen ihm und dem Götzendienste nur schwer zu unterscheiden war.

Zu den heiligen Stätten der Christen gehörten aber nicht nur die Kirchen, in welchen die Gemeinde der Lebenden sich versammelte, sondern auch die Begräbnisstätten, die Gottesäcker, die Friedhöfe, wo ihre Toten ruhten. Auch wir gehen daher hinaus zu diesen und treten in das Dunkel der Grüfte, in diese unterirdischen Wohnungen der Toten, welche sinnreich auszuschmücken die alte Kirche fast noch mehr beflissen war, als in Beziehung auf die Kirche der Lebenden. Ich habe schon erwähnt, daß die Christen, noch ehe sie eigne Kirchen

hatten, auf den Gräbern der Märtyrer sich versammelten, und so war es denn auch natürlich, daß diese Gräber in hohen Ehren gehalten wurden. Ja, nicht nur die Lebenden hielten da ihre Versammlungen, besonders am Todestage der Märtyrer, sondern auch den Gestorbenen glaubte man keine würdigere, keine seligere Ruhestätte zu verschaffen, als wenn man sie in der Nähe dieser heiligen Gotteszeugen begrub. So erwähnt schon ein Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts, Maximus von Turin, dieser Verbindung der Märtyrergräber mit den Gräbern der Vorfahren als einer von den Vätern her ererbten Sitte, und auf noch erhaltenen Grabschriften findet sich diese Verbindung ausgedrückt; z. B. auf der einer Christin Marina:

„Nahe der Gruft, wo der Heiligen Staub ausruht, da erwarb sich,
Würdig des heiligen Orts, unsre Marina ein Grab.“

Diese Begräbnisstätten haben wir uns in den ältesten Zeiten außerhalb der Städte zu denken, oft in geraumer Entfernung von denselben. Schon die römischen Staatsgesetze verboten das Begraben in den Städten; zudem aber waren die Christen bei den Verfolgungen genötigt, entlegene Orte für ihre Gräber zu suchen, da man eben dort sie zu überfallen pflegte. Verlassene Steinbrüche oder Tuffsteingruben und andre Höhlen, die sich zufällig darboten, wurden zu Gräbern benutzt und weiter zu Grabesgrüften ausgearbeitet. So entstanden im Laufe der Zeit ganze Systeme von unterirdischen Gängen, sogenannte Katakomben, wie solche noch in Rom und Neapel bis auf unsre Zeit erhalten worden sind. Diese Katakomben wurden auch in der Zeit nach Konstantin fleißig besucht. Der Kirchenvater Hieronymus erzählt, daß er als Knabe, da er zu Rom auf der Schule war, häufig mit seinen Altersgenossen die Gräber und die Asche der Märtyrer aufgesucht habe und in die Höhlen hineingegangen sei, welche, tief in die Erde gegraben, zu beiden Seiten die Leichname bargen. Die darin herrschende Finsternis machte auf die jugendliche Phantasie des Knaben einen so schauerlichen Eindruck, daß er an die Worte des Psalms erinnert wurde: „Sie müssen lebendig in die Hölle fahren“,*) und an die Worte Virgils:

„Grauen umströmt ringsher; auch die Still' ist selber entsetzlich.“

Diese Erdgänge wurden nun aber mehr und mehr zu unterirdischen Kirchen mit Säulenhallen ausgebildet, und in diesen wurde, wenn der Raum dazu vorhanden, das heilige Abendmahl gehalten,

*) Ps. 55, 16.

auch selbst dann noch, als über den Gräbern sich Kirchen, gleichsam als die obern Stockwerke der Krypten, erhoben hatten. Die Wände und Decken wurden mit Bildwerken, mit Mosaik und kostbaren Steinen ausgeschmückt, und bis über die Mitte des 5. Jahrhunderts hinaus wurden sie auch für die später Gestorbenen als Begräbnisstätten benutzt, oder es wurden, wenn der Raum nicht hinreichte, Grabkapellen in der Nähe derselben errichtet. Besonders wurden die Bischöfe dort beigesetzt; später aber hörte die Sitte auf. Unter den römischen Bischöfen war es zuerst Leo der Große, der nach seinem Tode (462) nicht mehr in einer Katakombe, sondern in dem Vestibulum der Sakristei der Peterskirche begraben wurde. Und so kam denn allmählich überhaupt die Sitte auf, sich auf den Kirchhöfen d. h. auf den Vorhöfen der Kirchen, auch der Stadtkirchen, begraben zu lassen. Die eigens hierzu erbauten Grüfte (Krypten) traten dann an die Stelle der frühern Katakomben. Ja, wie man früher die Kirchen über den Gräbern der Märtyrer erbaute, so versetzte man nun auch die Gebeine der Märtyrer in die Kirchen, besonders unter den Altar derselben. Damit verloren aber die alten Krypten ihre unmittelbare religiöse Bedeutung, und ihr kirchlicher Gebrauch hörte auf; sie waren nur noch als historische Denkmale merkwürdig, oder dienten als willkommene Fundgruben der Gewinnsucht, die mit den Gebeinen der Heiligen einen schnöden Handel trieb. Übrigens hatte sich auch schon in der frühern Zeit mancher traurige Aberglaube und selbst ärgerliche Unsitte an den Besuch jener heiligen Stätten geknüpft. Daß man in der Nähe der geliebten Toten das heilige Abendmahl feierte, war ein schöner Gebrauch. Aber welch ein Mißbrauch des Sakramentes, wenn man nun meinte, auch den Verstorbenen die Elemente der Eucharistie, Brot und Wein, mit ins Grab geben zu sollen, wenn man das geweihte Brot dem Toten auf die Brust legte, oder den gesegneten Wein in einem Gefäße neben den Toten ins Grab, oder in eine Mauernische neben dem Grabe hinstellte. Die Kirche wollte diesen Aberglauben nicht, aber die Sitte oder Unsitte war stärker, als sie und ihr Gebot. Das dritte karthaginiensische Konzil vom Jahr 397 setzte in seinem sechsten Kanon fest, daß den Toten das Abendmahl nicht dürfe gegeben werden, denn der Herr sage: „Nehmet hin und esset"; aber die Leiber der Toten könnten weder hinnehmen, noch essen. Aber — daß dieses Verbot noch im 6. und 7. Jahrhundert durch Konzilienbeschlüsse erneuert werden mußte, zeigt, wie tief der Aberglaube gewurzelt war. Vollends nun aber an heidnisches Wesen erinnerten die Trinkgelage, die mitunter in der Nähe

der Toten gehalten wurden. Wir wissen, wie in der alten Kirche die sogenannten Liebesmahle (Agapen) mit der Feier des Abendmahles verbunden waren, wie sie aber um des Mißbrauches wegen von demselben getrennt wurden. So schloß sich nun auch an die Abendmahlsfeier, die zum Gedächtnis der Verstorbenen an den Begräbnisstätten gehalten wurde, ein Liebesmahl an, wobei es anfänglich anständig zuging, das aber nach und nach in einen das Gefühl empörenden Leichenschmaus ausartete, wobei man sogar den Toten zum Mithalten aufforderte.

Wenden wir uns ab von diesen unwürdigen Szenen, und sehen wir uns noch etwas in den Katakomben um. Da fallen uns zuerst die Bildwerke in die Augen, von denen sich noch Reste bis auf unsre Zeit erhalten haben, da sie meistens mit dauerhaften Wasserfarben auf Kalk oder Gips aufgetragen wurden. Den Stoff dazu gaben zunächst die Märtyrergeschichten. Man ging bis in die Zeiten des alten Testamentes zurück. Die drei Männer im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube, Hiob von seinen Freunden umgeben stellten die Leiden der Heiligen des alten Bundes dar. Zu diesen bildeten die christlichen Märtyrer ein würdiges Gegenstück. So beschreibt der christliche Dichter Prudentius (im 5. Jahrhundert) ein Bild, welches den Märtyrertod des heiligen Hippolytus darstellte, der von Pferden geschleift wird. Aber auch die Hauptmomente der biblischen Geschichte finden wir dargestellt: den Sündenfall im Paradies, die Arche Noah als Sinnbild der Kirche, welche die Menschen rettet von der Flut des Verderbens; die Aufopferung Isaaks als Sinnbild der Ergebung, oder auch als Vorbild des Opfers Christi; Moses, David, Elias, die mächtigen Streiter Gottes, der letztere, wie er mit vier Rossen gen Himmel fährt und dem Elisa den Mantel reicht; Jonas, vom Walfisch ans Land gespieen, als Vorbild der Auferstehung Christi — das sind die alttestamentlichen Bilder, denen man meist wieder begegnet. Aus dem neuen Testament wurden dargestellt: die Anbetung der Weisen; Christus als Knabe im Tempel, als Lehrer unter seinen Jüngern, als Wunderthäter. Dagegen findet sich die Kreuzigung Christi auf den alten Gemälden nicht dargestellt; man ließ sich auch hier wieder an dem bloßen Symbol, an dem Symbol des Lammes genügen — oder das Kreuz vertrat die Stelle des Gekreuzigten. Neben der biblischen Geschichte ward auch der alte heidnische Mythus nicht verschmäht; er wurde christlich umgedeutet und benutzt. So steht Orpheus mit der Leier unter den Tieren, die er bezähmt, als Gegenbild zu Christus da, der als guter

Hirte seine Schafe weidet. So findet sich auf einer alten Mosaik Theseus mit dem Minotaurus, als Seitenstück zu David und Goliath. Auch die christlichen Sinnbilder des Lammes, des Fisches, des Weinstocks, des Ankers, der Palme, der Taube mit dem Ölblatt u. s. w. durften nicht fehlen, sie erscheinen, wie auch das Monogramm Christi, teils auf den Sarkophagen, teils auf den Grabeslampen. Neben ihnen finden wir auch Bilder, die sich auf den Beruf des Verstorbenen beziehen. Hammer und Meißel, Zirkel und Winkelmaß bezeichnen das Grab eines Werkmeisters, eine Lanzenspitze das des Kriegers u. s. w. Auch wurden ganze Bildnisse der verstorbenen Männer, Frauen und Kinder, entweder in betender Stellung d. h. mit ausgebreiteten Armen, oder auch in der Ausübung ihres irdischen Berufes begriffen dargestellt. Mitunter ist auch der Name der Verstorbenen beigefügt. Dies führt uns auf die Inschriften der Gräber, die Epitaphien. Nicht alle Gräber hatten solche; häufig umschloß ein Grab viele; doch finden wir auch Einzelgräber, und diese mit Inschriften.

Diese Inschriften waren entweder auf die Grabdeckel eingegraben, oder auch nur aufgemalt, teils griechisch, teils lateinisch, gewöhnlich sehr kurz, oft nur den Namen enthaltend, oder dabei die Angabe des Alters und des Berufs. Ein häufiger und bedeutsamer Beisatz war: „In Frieden" (in pace), was sowohl auf den Frieden hindeutete, in dem der Entschlafene mit der Kirche gestanden, als auf den Frieden, in dem er entschlafen, und auf den ewigen Frieden, den er gefunden. Wo noch etwas beigesetzt wurde, da war es meist der zarte Ausdruck der Liebe der Hinterlassenen; so: „der teuersten Mutter," „der süßesten Gattin," „dem süßesten Kinde," „der teuern Schwester" u. s. w.; oder ein kurzes Wort, wie: „Friede sei mit deinem Geiste," „sei aufgenommen in Gott," „Gott erquicke deinen Geist" und ähnliches. — Hier und da, doch erst in den spätern Zeiten des 6. und 7. Jahrhunderts, kommt auch wohl schon eine kurze Lobrede des Verstorbenen hinzu, wie etwa: „Hier liegt Marina, welche ehrbar und untadelhaft gelebt hat in dieser Welt und zum Herrn gegangen ist in einem Alter von 37 Jahren; ihre Schuld bezahlend am 24. Dezember; sie liebte aber Gott." Oder: „Adeodatus, ein unwürdiger Erzpriester der heiligen Kirche von Nola, ruht hier, geliebt von Gott und Menschen in seinem Priestertum; denn er war in der Rede wahrhaft, im Urteil gerecht, im Anvertrauten treu, alles hatte er, was Christus geliebt hat, Glaube, Liebe und das übrige." — Oder man ließ auch den Verstorbenen selbst reden. So lesen wir auf dem Grab eines 6jährigen Kindes (bei der Stadt Ägina):

„Nachdem ich wenig gekostet das Licht des Lebens, liege ich hier
Und habe der Eltern Zureden verstummen gemacht;
Doch hoch erfreut sich meine Seele, daß ich den verderblichen Wegen
Und den jämmerlichen Schlingen der Sünde entkommen bin.
Es vollendete die Magd Gottes Maria, auch genannt Patricia, am 10. April in der zweiten Indiktion, 6 Jahr alt."

Wir verlassen nun die Gräber und wenden uns wieder dem Tageslichte zu, und zwar dem des Sonntags und der Sonntagsfeier, indem wir von den festlichen Orten zu den festlichen Zeiten der Christen übergehen.

Daß schon die ersten Christen den ersten Wochentag zum Andenken an die Auferstehung feierten, habe ich schon früher gezeigt. Ich habe dort nachgewiesen, wie die Sonntagsfeier nicht auf einem ausdrücklichen Gebote, oder einer bestimmten Anordnung Christi und seiner Apostel beruht, und wie sie auch keineswegs den alten Sabbat in jeder Beziehung ersetzen sollte; sondern wie neben dem Sabbat, der von den Judenchristen noch fortgefeiert wurde, der Sonntag als „Tag des Herrn" seine vom Judentum losgelöste, eigentümlich christliche Bedeutung erhielt. Nicht in gesetzlicher, sondern in freier Weise wurde dieser Tag dadurch vor den übrigen Tagen ausgezeichnet, daß man die Sabbatsruhe allerdings auf ihn übertrug, damit man um so ungestörter dem Gebet und der frommen Betrachtung sich hingeben könne. Es sollte aber dieser Tag ein freudiger Tag sein, an dem sogar das Fasten verboten war und an dem man nicht in büßender Stellung, sondern aufrecht vor dem Herrn erschien.

Von dieser Sonntagsfeier der Christen hatte natürlich die heidnische Welt keine Notiz genommen. War ja doch schon der jüdische Sabbat den Römern ein Gegenstand des Anstoßes und des Spottes gewesen! Und so mußten es sich auch die Christen gefallen lassen, mitten unter dem Lärm und Geräusch der Welt den heiligen Tag zu begehen. Anders wurde es nun unter Konstantin, der schon im Jahr 321 ein Gesetz erließ, worin er die Handarbeit am Sonntag verbot, auch die Gerichtssitzungen und die militärischen Übungen einstellte, welche von christlichen Behörden unsrer Zeit mit Vorliebe auf den Sonntag verlegt werden. Ja, er ordnete sogar für das ganze Heer eine gottesdienstliche Sonntagsfeier an und zwar so, daß die Christen dem christlichen Gottesdienste beiwohnen sollten, die Heiden aber auf freiem Felde Augen und Hände zum Himmel erheben und auf ein gegebenes Zeichen eine auswendig gelernte Gebetsformel sprechen mußten, welche der Kaiser vermutlich durch einen seiner Theologen hatte verfassen lassen, und die also lautete:*) „Dich allein

*) Vita Const. IV, 20.

erkennen wir als Gott, dich verehren wir als König, dich rufen wir als Helfer an. Dir verdanken wir unsre Siege; durch dich haben wir die Oberhand über die Feinde erlangt. Dir sagen wir Dank für die schon empfangenen Wohlthaten, von dir hoffen wir die künftigen. Dir fallen wir alle zu Füßen und bitten dich inbrünstig, du wollest uns unsern Kaiser Konstantin und seine gottgeliebten Söhne bei langem Leben gesund und siegreich erhalten."

Konstantin selbst ging in Beziehung auf die Sonntagsfeier mit gutem Beispiel voran, indem er diesen Tag ausschließlich der Pflege seiner Seele widmete. Nichtsdestoweniger hielt sich die konstantinische Gesetzgebung fern von jüdischer Strenge; namentlich ließ Konstantin Nachsicht eintreten gegen die Landleute. Die Feldarbeiten war in betracht der unbeständigen Witterung auch am Sonntag zu betreiben erlaubt. Die folgenden römischen Kaiser fuhren in demselben Sinne fort. So verboten Valentinian I. und II. das Geldeinkassieren am Sonntag, und wiederholten und verschärften das schon von Konstantin gegebene Verbot der Rechtshändel. Theodosius der Jüngere endlich verbot im Jahr 425 auch die Schauspiele am Sonntag, wogegen schon früher die Kirchenlehrer und die Konzilien geeifert und den Schutz der Gesetze, aber vergebens, in Anspruch genommen hatten.*) — Waren aber auch öffentliche Lustbarkeiten und lärmende Vergnügungen, wie sie das Schauspiel und der Zirkus darboten, am Sonntag untersagt, so waren doch sogar die strengsten Kirchenlehrer weit entfernt, den Sonntag zu einem freudeleeren Tag zu machen und den strengen Charakter des jüdischen Sabbats dem Tag des Herrn aufzudrücken. Nein, ein Freudentag sollte der Tag allerwegs sein; „Dies ist der Tag, den der Herr gemacht", ruft Hieronymus aus, „frohlocken wir und freuen wir uns an demselben." Und in einer Predigt sagt Augustin: „Der Tag des Herrn ist nicht den Juden, sondern den Christen verkündigt durch die Auferstehung des Herrn und hat von ihm seine Herrlichkeit. Der Sabbat bedeutet Ruhe, der Sonntag Auferstehung. Der Sonntag hebt die Ruhe nicht auf; er verherrlicht sie." Das Gegenbild zum Sonntag bildete in der abendländischen Christenheit der Freitag, an welchem man sich an das Leiden des Herrn erinnerte, wie am Sonntag an die Auferstehung. Dieser Tag wurde daher als Fasttag begangen, und an Heiligkeit stand er beinahe dem Sonntag gleich. Daher gab Konstantin auch für diesen Tag Gesetze. Dann wurden außer dem Sonntag und

*) Vgl. Streuber, Der Sonntag, das Theater und das Sonntagstheater. Zürich, 1846.

dem Freitag auch noch der Mittwoch und der Sonnabend als gottesdienstliche Tage gefeiert, und der letztere war, wie der Freitag, in der abendländischen Kirche ein Fasttag. So stand also der Sonntag nicht abgerissen, vereinzelt da, er war gleichsam getragen durch die übrigen Wochentage, die durch ihn ihre Verklärung erhielten. Die große Thatsache des Leidens und Strebens Christi und seiner Auferstehung sollte Woche für Woche vor das Auge der Christen treten, in beständigem Kreislaufe; mit jedem Tage sollten sie sich daran erinnern, daß wir mit Christo begraben sind in seinen Tod, auf daß wir auch mit ihm auferstehn zu einem neuen Leben.

Sechsundzwanzigste Vorlesung.

Die christlichen Feste. — Das Osterfest und die Passionsfeier. — Das Pfingstfest. — Das Weihnachtsfest. — Andre christliche Feste. — Anfänge der Mariolatrie, der Heiligen- und Engelverehrung. — Die Reliquien.

Bei der Betrachtung der christlichen Feste, die uns nun obliegt, möchte ich vor allen Dingen daran erinnern, wie das neue Testament uns ebensowenig eine Festfeier in bestimmten Worten vorschreibt, als es Sonntagsfeier vorgeschrieben hat. Beides, Sonn- und Festtage, hat sich, ohne alles Gesetz des Buchstabens, frei aus dem christlichen Geist heraus entwickelt. Den Juden war der Sabbat, ihnen waren auch die Festtage, das Passahfest, das Laubhüttenfest, das Pfingstfest vorgeschrieben. Was aber für die christliche Kirche wirksamer war, als jede Vorschrift, das war, daß die großen Wendepunkte ihrer Stiftungsgeschichte eben in die festlichen Zeiten der Juden hineinfielen, und daß dadurch diesen Festen eine neue Bedeutung gegeben wurde, entsprechend dem Sinn und Geist des neuen Bundes. Wie schon der Sonntag nichts andres war, als der Erinnerungstag an die Auferstehung des Herrn, so schlossen sich auch das christliche Oster- und Pfingstfest an die jüdischen Feste dieses Namens. Christus war von nun an das Osterlamm, das geschlachtet worden zur Erlösung des gefangenen und geknechteten Volkes, und zugleich war seine Auferstehung der rechte Ausgang des Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens, und wenn das Pfingstfest der Juden ein Erntefest war, da man Gott die Erstlinge der Früchte darbrachte, so fiel bedeutsam die Ausgießung des Geistes eben auf dieses Fest, und da wurden denn auch die Erstlinge der Gläubigen dem Herrn dargebracht. Es waren also die Thatsachen der großen Offenbarung Gottes, die Thatsachen des Heils, durch welche die christlichen Feste von selbst ihre Einsetzung erhielten, ohne

daß ein gesetzlicher Buchstabe deshalb nötig war. Wir haben schon früher gesehen, daß die ersten christlichen Feste naturgemäß aus den jüdischen Festen herauswuchsen, und so knüpfen wir denn auch zunächst an diese ältesten Feste an.

Daß sich in Beziehung auf die Osterfeier in der abendländischen Kirche schon im 2. Jahrhundert ein andrer Gebrauch gebildet hatte, als in den kleinasiatischen Gemeinden, haben wir in der damaligen Betrachtung bereits ebenso bemerkt, als daß der römische Bischof Viktor die abendländische Sitte, wodurch das Osterfest nicht an einem bestimmten Monatstage, sondern jeweilen an einem bestimmten Sonntag gefeiert werden sollte, der ganzen Kirche zum Gesetz machte. Nunmehr wurde auf der großen Kirchenversammlung zu Nicäa im Jahr 325, auf die wir später zurückkommen werden, auch die Osterfeier für alle Zeiten festgestellt. Man ging dabei von der Idee aus, daß das christliche Osterfest nicht gleichzeitig mit dem jüdischen Passah gefeiert werden dürfe; „denn", heißt es in einer Zuschrift Konstantins an die christlichen Gemeinden in betreff der Synode von Nicäa*), „wir sollen nichts gemein haben mit dem feindseligsten Volk der Juden; wie sollten wir ihnen folgen, von denen bekannt ist, daß sie an schrecklichem Irrtum darniederliegen, sie, die Mörder des Herrn!" Zu dieser Scheu vor einer Gemeinschaft mit den Juden kam noch die weitere Erwägung, daß es der Kirche nicht zieme, in einer so wichtigen Angelegenheit verschiedenen Gebräuchen zu folgen. „Unser Heiland", heißt es, „hat nur ein Fest, den Tag unsrer Freiheit, d. i. den Tag des heiligsten Leidens verordnet. Er will, daß nur eine allgemeine Kirche sein soll, deren Teile, wenn sie auch an noch so vielen und verschiedenen Orten zerteilt sind, dennoch von einem Geist, von dem göttlichen Willen belebt werden." Und so wurde denn festgestellt, daß Ostern immer an einem Sonntag, und zwar an dem Sonntag nach dem Frühlingsvollmonde, begangen werden soll. Falls der Vollmond auf einen Sonntag selbst fällt, so fällt das Fest acht Tage später. Die astronomische Berechnung wurde den in diesen Wissenschaften besonders geübten Alexandrinern überwiesen, und so fiel es in die Amtsordnung des dortigen Bischofs, den Ostercyklus zu berechnen und das Fest durch ein Programm anzukündigen.

Dem Osterfest ging das 40tägige Fasten voraus, das am strengsten in der großen oder stillen Woche, der Karwoche, beobachtet wurde.

---

*) Vita Const. III, 17.

Als den ersten Tag dieser Woche finden wir schon seit dem 4. Jahrhundert, wenigstens in der griechischen Kirche, den Palmtag genannt, von den Palmen, welche das Volk dem Herrn bei seinem Einzug in Jerusalem streute. An diesem Tage pflegten auch die christlichen Kaiser goldne Münzen und Geschenke auszuteilen, arme Mädchen auszusteuern und andre Gnadenakte zu üben, zum Andenken an die Gnade, die Gott um Christi willen an den Sündern zu üben bereit ist. „Da unser Herr“, sagte Chrysostomus in einer Palmsonntagspredigt, „an diesem Tage die Menschen von des Todes Fesseln befreit hat, so wollen seine Knechte das Ihrige thun, wenn sie seine Menschenliebe nachahmen, und da sie nicht von den geistigen Fesseln befreien können, die leiblichen Fesseln lösen.“

In der heiligen Woche selbst trat sodann der hohe Donnerstag hervor, als der Tag, an welchem die Christenheit an die Einsetzung des heiligen Abendmahls sich erinnerte, und wenn sonst nach dem Gebrauch der Kirche das Abendmahl nüchtern, mithin des Morgens, gehalten wurde, so setzte dagegen das dritte karthaginiensische Konzil zu Ende des 4. Jahrhunderts (397) fest, daß an diesem Tage eine Ausnahme zu machen und das Abendmahl als wirkliches Abendmahl zu halten sei. Der ganze Ernst und die ganze heilige Trauer der Woche aber ruhte auf dem Karfreitage, dem Kreuzestage, auch Pascha im engern Sinne genannt. In einigen Gegenden des Morgenlandes, namentlich in Antiochien, wurde zum Andenken daran, daß Jesus vor den Thoren der heiligen Stadt gelitten, auch die Feier des Tages draußen gehalten, namentlich auf den Begräbnisplätzen, die eben dadurch wieder eine besondere Auszeichnung erhielten. Der Gottesdienst war auch einfacher, als an den übrigen Tagen; es wurde die heilige Leidensgeschichte vorgelesen, statt der Kirchenhymnen wurden Bußpsalmen gesungen; ja, in manchen Kirchen wurde gar nicht gesungen, nur gebetet. Auch fand an diesem Tage keine Kommunion statt, indem sie den Abend zuvor war gehalten worden. So werden noch jetzt an diesem Tage in der katholischen Kirche die Altäre entkleidet, selbst das Geläute unterbleibt, während die lutherische Kirche den Karfreitag als den höchsten Festtag begeht und ihn festlich heraushebt, auch durch die Feier des Abendmahls an diesem Tage. Den Beschluß der heiligen Woche machte der große oder stille Sabbat. Dieser wurde, auch in der griechischen Kirche, wo man sonst am Samstag nicht fastete, wie in der abendländischen als Fasttag gefeiert. Bis um den ersten Hahnenruf um Mitternacht dauerte das Fasten. Man gedachte der

Grabesruhe des Herrn und auch wohl seines Hinabgehens in die Unterwelt. An diesem Tage wurden auch viele Katechumenen getauft. Abends aber waren die Städte prachtvoll erleuchtet, einem Feuerstrom ähnlich. Selbst die Heiden nahmen, wenigstens äußerlich, an der Bewegung teil, die sich dann der ganzen Bevölkerung mitteilte, indem alles mit Lichtern zur Kirche strömte, um da wachend den Auferstehungsmorgen zu begrüßen. Schlag Mitternacht wurde aus der Kirche aufgebrochen, und die feierliche Prozession bewegte sich mit Kreuz und Fahnen um die Kirche herum und zog dann siegreich wieder ein in die „heiligen Thüren" unter dem Gesange: „Christus ist auferstanden." Das war auch der Gruß, womit ein Christ den andern begrüßte; der andre antwortete: „Er ist wahrhaftig auferstanden", und der heilige Bruderkuß besiegelte den neu geschlossenen Bund der Liebe und Freundschaft in Christo. In der griechisch-russischen Kirche hat sich diese Sitte bis auf diesen Tag erhalten.

Dieser allgemeine Jubel bildete einen mächtigen Kontrast zu der Stille und der strengen Enthaltsamkeit, welche während der Leidenswoche eingehalten wurde. Diese ernste Ruhe, wie sie auch in den größten Städten durch Sitte und Gesetz wenigstens teilweise aufrechterhalten wurde, schildern uns einige Kirchenlehrer in ihren Fastenpredigten. „Nirgends", sagt Chrysostomus in einer derselben, die er zu Antiochien hielt, „nirgends ist heute Unruhe, nirgends Geschrei, nirgends sieht man Fleisch zerhacken und Köche umherlaufen. Alles das ist vorbei, und unsre Stadt hat heute das Ansehen einer wohlanständigen, sittsamen Matrone. Heute ist kein Unterschied zwischen der Tafel des Kaisers und dem Tische des Armen." Und in einer andern heißt es: „Da hört man am Abend niemand singen, da hört man bei Tage keinen Betrunkenen lärmen, man hört kein Lärmen und Streiten, überall herrscht tiefe Ruhe." Freilich hatte derselbe Redner auch Anlaß, darüber zu klagen, wie schnell diese Eindrücke bei der Masse wieder verflogen waren, und wie der alte Leichtsinn und die Schaulust sofort wieder ihre Rechte behaupteten, ja manche für die gehaltenen Fasten sich nach Ostern nur um so unbeschränkter zu entschädigen suchten.

Der Sonntag nach Ostern, die sogenannte Oster-Oktave, brachte die Osterfeier zum Abschluß. Es hieß dieser Sonntag auch der neue oder weiße Sonntag, weil an ihm die Neugetauften sämtlich in ihren weißen Gewändern sich darstellten, um nun feierlich in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Später hieß er auch mit Anspielung auf die Stelle 1. Petri 2, 2: „als die neugebornen Kindlein" rc., Quasi-

modogeniti (Quasi modo geniti infantes etc.). Die ganze Zeit von Ostern bis Pfingsten war nun eine überaus freudige und festliche Zeit und bildete einen merkwürdigen Gegensatz zu der vorangegangenen Fastenzeit. Hatte jene im ganzen das 40tägige Fasten des Herrn in der Wüste dargestellt, und war in der Karwoche das Leiden Christi mit dem vollen Gewichte seines Ernstes in den Vordergrund des Lebens getreten, so sollte nun die selige Zeit sich wiederholen, da der Auferstandene zu verschiedenen Malen den Gläubigen erschien und das Leben der Verklärung sich mitten in der Zeitlichkeit offenbarte; doch sollte auch diese Freudenzeit nicht durch weltliche Lustbarkeit gestört, das heilige Siegesgefühl nicht durch den Andrang weltlicher Dinge entheiligt werden. Auch in dieser Zeit blieben daher die Schaubühnen geschlossen. In der morgenländischen Kirche wurden die Thaten und Leiden der Apostel aus der Apostelgeschichte des Lukas vorgelesen. Im 5. Jahrhundert hob sich dann auch das Fest der Himmelfahrt des Herrn als ein besonderes Fest hervor. Chrysostomus und Augustinus gedenken seiner, und die Festfreude fand ihren Ausdruck in dem 40. Psalm.

Was endlich das Pfingstfest betrifft, so hatte sich dieses, wie das Osterfest, anfänglich an die jüdischen Feste angeschlossen; allein hier wie dort suchte man sich des Gegensatzes bewußt zu werden, den das neue Christliche zum alten Jüdischen bildet. Die eine Beziehung des christlichen Pfingstfestes zum jüdischen haben wir schon vorhin angedeutet, insofern das alte jüdische Pfingstfest ein Erntefest war, an dem die Erstlinge Gott dargebracht wurden. Eine andre Beziehung lag auch darin, daß die spätern Juden dieses Fest als das Fest der Gesetzgebung faßten. Und mit Rücksicht darauf schreibt der heilige Hieronymus an seine Schülerin Fabiola: „Beide Offenbarungen des göttlichen Gesetzes geschahen am 50. Tage nach dem Passah; jene auf dem Sinai, diese auf Zion; dort war der Berg, hier das Haus der Apostel erschüttert; dort brauste unter Feuerflammen und leuchtenden Blitzen der Sturmwind, und es ertönte das Krachen des Donners, hier kam mit der Erscheinung der feurigen Zungen, gleichfalls vom Himmel her, der Schall, wie der eines gewaltigen Wehens; dort schmetterte der Schall der Trompete die Worte des Gesetzes, hier tönte die evangelische Posaune durch der Apostel Mund."

Wenn nun Ostern und Pfingsten an die jüdische Festordnung sich angeschlossen, aber eine durchaus neue Wendung genommen hatten durch die eingetretenen Thatsachen der Erlösung, durch die Auferstehung

des Herrn von den Toten und durch die Ausgießung seines Heiligen Geistes über die Apostel, so fanden wir dagegen in den ersten drei Jahrhunderten kein Fest, welches die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Geburt des Stifters der Kirche verherrlichte. Seine Erscheinung unter den Menschen (die Epiphanie) war allerdings schon in der morgenländischen Kirche gefeiert worden. Nicht nur hatten die Gnostiker die Taufe Jesu am Jordan als den Moment betrachtet, da er als Sohn Gottes und Erlöser der Welt in die Erscheinung trat, weil sie nach ihrer Lehre annahmen, daß erst bei der Taufe der höhere Gottesgeist mit seiner Menschennatur sich vereinigt habe; sondern auch in der orthodoxen Kirche wurde das Fest der Erscheinung am 6. Januar gefeiert, und auch dieses Fest gehörte, wie Ostern und Pfingsten, zu den großen Tauffesten der Kirche. Nach der Mitte des 4. Jahrhunderts fand dasselbe auch im Abendlande Eingang. Es war aber nicht sowohl die Erscheinung des Heilandes in der Welt, die Offenbarung Gottes im Fleische, welche am Epiphanienfeste im Abendlande gefeiert wurde, sondern weil dafür schon das Weihnachtsfest vorhanden war, von dem wir gleich reden werden, so erhielt das Epiphanienfest eine Wendung auf das den Heiden erschienene Heil; man erinnerte sich an den Besuch der Weisen aus Morgenland, woraus später, nachdem man diese Weisen zu Königen gemacht und ihre Zahl auf drei festgesetzt hatte, das Dreikönigsfest sich entwickelte.

Das Weihnachtsfest*), ohne welches die heutige Christenheit sich kaum ein kirchliches Leben denken kann; das Fest, dessen Segen am weitesten zurückreicht in der Erinnerung des einzelnen, weil es schon die früheste Kindheit mit der Ahnung alles dessen erfüllt, was im spätern Leben das Evangelium von Christo an ewigen Gütern uns bringt und versichert — dieses liebliche Fest, das in unsre langen nordischen Nächte noch einen ganz eigentümlichen Schimmer des ewigen Lichtes wirft, es war der Kirche der drei ersten Jahrhunderte unbekannt. Nicht als ob die Thatsache, die dieses Fest verherrlicht, der alten Kirche fern gestanden hätte. Im Gegenteil, die Erscheinung des Herrn im Fleisch war das große Thema ihrer Predigt; aber vor ihren Blicken stand

*) Vgl. darüber noch eine im Dezember 1843 vom Verfasser gehaltene öffentliche Vorlesung, abgedruckt in der „Weihnachtsgabe für Felsberg". Basel 1845. Die von Paulus Cassel aufgestellte Herleitung des Festes aus dem Judentum, Berlin 1863 (vgl. Herzogs Realencyklopädie XVII, S. 594 ff.), beruht auf künstlichen Kombinationen, gegen die sich nicht ungegründete Bedenken erheben lassen; vgl. Zahn, Die Voraussetzungen der rechten Weihnachtsfeier. Berlin 1865. (Anhang.)

doch zunächst der Sohn Gottes in seiner ganzen Glorie, in seinem vollen Mannesalter, der Fleisch gewordene Logos, wie ihn das vierte Evangelium uns vorführt, ohne der Kindheitsgeschichte zu gedenken. Das Verweilen bei dem Christkinde, als dem neugebornen Heilande, also das Verweilen bei den Szenen, welche die Evangelisten Matthäus und Lukas in ihren ersten Kapiteln uns vorführen, schien weniger Bedürfnis, obgleich schon Irenäus ausgesprochen, daß der Heiland den Kindern ein Kind geworden, damit auch die Kindesnatur durch ihn geheiligt würde.

Es blieb der überhaupt mehr auf das Menschliche gerichteten abendländischen Kirche vorbehalten, dieses Fest bei sich zunächst einzuführen, von wo es dann auch in die morgenländische Kirche übergegangen ist. Die sichern Spuren, die wir im Abendlande von diesem Feste haben, reichen allerdings nicht über die Zeit des Bischofs Liberius im 4. Jahrhundert hinauf; doch so viel ist sicher, daß es um diese Zeit schon ein allgemein bekanntes und allgemein gefeiertes Fest gewesen sein muß; denn als dieser römische Bischof die Schwester des heiligen Ambrosius, Marcella, am 25. Dezember 360 zur Nonne weihte, redete er sie mit den Worten an: „Du siehst, welche Volksmenge zum Geburtsfeste deines Bräutigams gekommen ist." Im Morgenlande dagegen finden wir das Fest zuerst erwähnt in einer zu Antiochien gehaltenen Predigt des Chrysostomus am 25. Dezember 386, wo er sagt, daß es in dieser Stadt noch nicht 40 Jahre bekannt sei; doch setzt er hinzu, obgleich es ein neues Fest sei, so habe es doch bald gleiches Ansehen mit den ältesten Hauptfesten erlangt; davon zeuge schon die zahlreiche Versammlung der Gemeinde, welche die Kirche kaum fassen könne.

Wie kam aber das Abendland zu diesem Feste? Darüber sind verschiedene Vermutungen aufgestellt werden. Die einen sagen, es habe in Rom seinen Ursprung und sei an die Stelle der alten heidnischen Saturnalien getreten, die man dadurch zu verdrängen suchte, daß man, was die Volkssitte bereits in sich aufgenommen, in den Kreis christlicher Anschauung hineinzog. Die Saturnalien wurden ja gefeiert in Erinnerung an das goldne Zeitalter, das unter der milden Regierung des Gottes Saturnus in Italien stattgefunden. Sowie die wollene Binde gelöst war, womit die Füße des Gottes umwunden waren, waren auch die Bande gelöst, welche die Menschen an die Ordnungen des bürgerlichen Lebens und der herkömmlichen Sitte fesselten. Der Sklave fühlte sich frei; er ging in Herrenkleidern und bedeckte sich mit

dem Hute, dem Zeichen des freien Mannes. Er war der Herr, dem sein Herr aufwarten mußte, und auch Gefangene wurden frei gegeben. Allgemeine Fröhlichkeit, die bis zur Ausgelassenheit sich steigerte, teilte sich allen Altern und Ständen mit. Der Markt und die Gerichte standen still; die Schulen hatten Ferien. Es war die Zeit der Gastmähler, der gegenseitigen Geschenke, und namentlich wurden gegen den Schluß des Festes die Kinder mit kleinen Bildern und Puppen beschenkt; es war ein eigentliches Kinderfest im heidnischen Stil. Fehlten doch auch, um die Ähnlichkeit mit unserm Christfeste voll zu machen, die Lichter nicht, die im Tempel des Gottes angezündet wurden, und mit denen man sich gleichfalls beschenkte. Und wie leicht ließ sich diesem heidnischen Feste eine christliche Deutung geben! War doch mit Christus erst das echte goldne Zeitalter eingetreten, mit ihm die Freiheit denen gegeben, die bis dahin Knechte waren, und die Kindheit vollends hatte die Summe und den ewigen Quell aller Bescherung gefunden in dem Christkinde! Andre denken an ein andres heidnisches Fest, das in der Zeit noch genauer mit unserm Weihnachtsfest zusammentrifft und zugleich einer ähnlichen Umdeutung ins Christliche fähig war, wie die Saturnalien. Es ist das aus dem Orient nach Rom gekommene Fest des Mithras, das Geburtsfest der unbesiegten Sonne (natales invicti solis). Aus dem Dunkel der Nächte geht ja, wenn der kürzeste Tag vorüber ist, die Sonne wieder siegreich hervor als ein Held, zu laufen ihre Bahn; das treffende Sinnbild dessen, von dem der Prophet geweissagt: „Mache dich auf und werde Licht, denn dein Licht kommt, und die Herrlichkeit des Herrn ist über dir... Das Volk, das im Finstern wohnet, siehet ein großes Licht, und über die, die da wohnen im finstern Lande, scheint es hell." Wie natürlich schloß sich also an das Siegesfest der wiederbelebten Sonne das Fest der Geburt Christi an, des Lichtes der Welt. Eine solche Beziehung des heiligen Weihnachtsfestes auf das Sonnenfest kann um so weniger geleugnet werden, als auch die Kirchenlehrer in ihren Weihnachtspredigten dieselbe hervorhoben. So heißt es bei Chrysostomus: „In welch Erstaunen würden wir nicht geraten, wenn die Sonne den Himmel verließe und auf Erden wandelte, und von da aus ihre Strahlen der ganzen Menschheit zusendete. Wieviel mehr müssen wir über das weit größere Wunder erstaunen, da die Sonne der Gerechtigkeit mitten aus unserm Fleische heraus ihre Strahlen ausstreut und unsre Seelen erleuchtet." Ähnliche Äußerungen finden wir bei Gregor von Nyssa, bei Leo dem Großen und bei Augustin. Der letztere bringt sogar das

heilige Weihnachtsfest in eine sinnreiche Bedeutung zu dem Feste Johannis des Täufers, das von der Kirche seinerzeit gleichfalls gefeiert wurde; denn wenn das Christfest in die Zeit der zunehmenden Tage, so fällt das Johannisfest in die Zeit ihrer Abnahme, so daß wir unwillkürlich an das Wort des Täufers erinnert werden: „Ich muß abnehmen, er aber muß wachsen.“

Mit alledem ist freilich die Einführung des Weihnachtsfestes im Abendlande nicht erklärt, sondern nur bis auf einen gewissen Grad wahrscheinlich gemacht. Ob das Zusammentreffen dieser heidnischen Feste mit unserm Weihnachtsfeste zugleich auch ein Zusammentreffen mit dem wirklichen Geburtstag Christi ist, der nach ältern und neuern Berechnungen möglicherweise auf den 25. Dezember fällt, oder ob erst das Dasein der Feier auf dieses Datum geführt hat, müssen wir dahingestellt lassen, da sich etwas Gewisses in dieser Hinsicht schwerlich ermitteln läßt.

Auch das Weihnachtsfest stand nicht vereinsamt da im Kreise der christlichen Feste. Es gruppierten sich um dasselbe bald noch andre Feste. So glaubte die Kirche das Andenken an ihren ersten Märtyrer, den Stephanus, nicht besser und würdiger zu ehren, als wenn sie den Gedächtnistag seines Todes, oder vielmehr seiner himmlischen Geburt, gleich auf den Weihnachtstag folgen ließ; denn also lautete an diesem Tage der Festgesang: „Gestern ward Christus geboren auf Erden, damit heute Stephanus geboren würde für den Himmel.“ Auch die unschuldigen Kindlein, die Herodes in Bethlehem ermorden ließ, wurden als Märtyrer betrachtet und ihnen der 28. Dezember geweiht, der sogenannte Kindleintag. Ein christlicher Dichter des 5. Jahrhunderts, Prudentius, hat das Märtyrertum dieser Kinder in einer lateinischen Hymne besungen, die ich in der Übersetzung mitteilen will:

„Seid gegrüßt, ihr Blüten blutiger Zeugen, die mitten auf des Lichtes Schwelle der Verfolger hingerafft, wie der Sturmwind die jungen Rosen.

„Ihr, das Erstlingsopfer Christi, zarte Herde der Opferlämmer; unschuldigen Sinnes spielet ihr vor dem Altar mit der Palme und dem Siegeskranz.

„Ängstlich hört der Wüterich, der König der Könige sei gekommen; und in seiner Raserei gebietet er dem Boten: Auf, Geselle! nimm ein Schwert.

„Es sterbe jedes Kind, das männlich ist. Durchsuche der Amme

bergenden Schoß, damit nicht ihr trügerisches Antlitz dir heimlich eins der gebornen Knäblein entziehe.

„Und so durchbohrt der Henker, wütend, mit gezücktem Dolch, die hingestreckten Kindesleiber, und durchwühlt ihr junges Leben.

„Aber was hat die Freventhat genützt? Mitten aus dem Blutstrom der Gespielen wird ungestraft geflüchtet der einzige Christus.

„So war einst dem thörichten Befehle des tückischen Pharao entronnen er, das Vorbild des Herrn, Moses, seines Volkes Hort."

Der bürgerliche Jahreswechsel (die Kalenden des Januars) wurde bei den Römern, gleich den Saturnalien, mit lärmender Freude begangen. Auch da gab es Lustbarkeiten und Geschenke, und die Christen, die in weltlichen Dingen auch der Welt und ihren Gebräuchen oft williger sich anschlossen, als die strenge Befolgung christlicher Lebensgrundsätze es gestatten mochte, feierten dieses Fest als ein rein bürgerliches Fest mit den Heiden. Dagegen aber eiferten die Kirchenlehrer und ordneten daher, um die Lust der Menge zu zügeln, Buß- und Fasttage auf das Neujahr an. So läßt sich Chrysostomus in einer Predigt, die er um den Jahreswechsel hielt, also vernehmen: „Wenn du siehst, daß ein Jahr vorbei ist, so danke dem Herrn, daß er dich bis zum Ablaufe des Jahres erhalten hat. Öffne dein Herz, zähle die Zeit deines Lebens, sage zu dir selbst: Die Tage eilen und gehen vorüber, die Jahre werden voll. Ich habe wieder viel von meinem Weg zurückgelegt; aber was habe ich Gutes gethan? Werde ich nicht ganz leer und von aller Gerechtigkeit entblößt von hinnen gehen? Das Gericht ist nahe und mein noch übriges Leben neigt sich zum Alter... Darum suchet, was droben ist, da Christus ist, sitzend zur rechten Hand Gottes." Und Augustinus ruft den Christen beim Jahreswechsel zu: „Sondert euch von den Heiden und übt das Gegenteil von dem, was sie thun. Jene machen einander Geschenke, gebt ihr dafür Almosen; jene singen weltliche Lieder, leset ihr dafür das Wort Gottes; jene laufen ins Schauspiel, kommt ihr dafür in die Kirche; jene berauschen sich, ihr aber — fastet." — Ein eigentliches christliches Neujahrsfest finden wir in unsrer Periode noch nicht. Erst später, im 7., wo nicht erst im 8. Jahrhundert, wurde die Weihnachts-Oktave als Fest der Beschneidung Christi angeordnet, und noch spätern Datums ist die christlich-bürgerliche Neujahrsfeier, die wir begehen.

Es sind also die drei Haupt-Festkreise der Ostern, der Pfingsten und der Weihnachten, von denen wir das christliche Leben unsrer Zeit

umschlossen sehen. Es sind die großen Heilsthatsachen der Menschwerdung Christi, seines Leidens und Todes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, und der Ausgießung des Heiligen Geistes, welche die eine Hälfte des später sogenannten Kirchenjahres erfüllen: von Weihnachten bis Pfingsten (oder nach späterer Entwickelung von dem ersten Advent bis Trinitatis). An der andern, der festlosen Jahreshälfte, zeigen sich jedoch auch jetzt schon einzelne Sterne, als festliche Gedenktage teils an vollendete Märtyrer, teils an die Apostel des Herrn, oder andre biblische Personen. Des Festes, das dem Täufer Johannes gewidmet war, haben wir vorhin gedacht. Es wurde an diesem Tage der wirkliche Geburtstag, nicht der Todestag des Täufers gefeiert; für diesen trat erst später eine besondre Feier ein. (Ebenso wurde erst später dem Evangelisten Johannes, und zwar in der Nähe des Weihnachtsfestes, ein Gedächtnistag angesetzt.) In unsrer Periode dagegen wurde als Apostelfest begangen die Doppelfeier von Peter und Paul, am 29. Juni, der sich dann noch ein andres Petrusfest anschloß, nämlich das die päpstliche Würde verherrlichende Fest, Petri Stuhlfeier, am 22. Februar. Dieses Fest wurde schon im 5. Jahrhundert mit Glanz gefeiert. Die Legende freilich weist ihm einen noch frühern Ursprung im apostolischen Zeitalter an. Jener Theophilus, dem Lukas sein Evangelium und seine Apostelgeschichte gewidmet, soll Statthalter von Antiochien gewesen sein und dieses Fest angeordnet haben zur Erinnerung an die bischöfliche Regierung des Apostels in Antiochien. Dazu kam dann in der römischen Kirche noch die Stuhlfeier Roms, die eigentlich auf den 16. Januar fällt; aber die antiochenische Feier war auch in Rom selbst die vorherrschende, und bis auf diesen Tag wird es in der römischen Kirche so gehalten. Ein drittes Petrusfest kam erst später auf: Petri Kettenfeier, obgleich die historische Veranlassung dazu angeblich schon ins 5. Jahrhundert fallen soll, weshalb ich seiner hier gedenken will. Es soll nämlich, so lautet die Legende, die Kaiserin Eudoxia, Gemahlin Theodos' II., auf einer Wallfahrt nach Jerusalem die Kette erhalten haben, womit Herodes (nach Apostelgesch. 16, 2) den Apostel Petrus fesseln ließ. Sie schickte diese Kette ihrer Tochter Eudoxia nach Rom, und diese zeigte die kostbare Reliquie dem Papst. Nun besaß aber auch Rom schon eine heilige Kette, nämlich die, womit Nero den Apostel hatte fesseln lassen. Als nun beide Ketten einander nahe gebracht wurden, schlossen sie sich so fest zusammen, daß sie nicht mehr voneinander getrennt werden konnten, und von nun an nur eine unzertrennliche Kette bilden. Zur Erinnerung an dieses Wunder wurde

dann später ein Fest geordnet und die Feier desselben auf den 1. August verlegt.

Wir wollen uns nicht bei den übrigen Apostelfesten aufhalten, die doch alle erst einer spätern Zeit angehören; hingegen müssen wir noch einen Augenblick bei den Festen verweilen, welche schon in unserm Zeitraume der Mutter Christi galten, die man bereits als „Mutter Gottes" bezeichnete und der man seit dem 5. Jahrhundert besondre Ehre erwies. Ja, wir haben über diese Verehrung selbst noch ein Wort vorauszuschicken. Daß in der heiligen Schrift von einer Verehrung der Maria nicht die geringste Spur zu finden ist, brauche ich hier allerdings nicht weiter auszuführen. Auch in den drei ersten Jahrhunderten fanden wir eine solche Verehrung nicht. Erst im 4. Jahrhundert beginnt sie, jedoch nicht ohne Widerspruch, in die Kirche einzudringen, und namentlich waren es Frauen, welche in der Jungfrau Maria, der Mutter des Herrn, die doppelte Würde ihres Geschlechts ehrten, die der Jungfrau und die der Mutter. Aber diese Verehrung nahm wenigstens in einigen Gegenden eine sehr bedenkliche Gestalt an und näherte sich in ihren Formen nicht undeutlich der Verehrung, wie sie etwa der Göttermutter im heidnischen Altertum widerfuhr. Frauen, die, aus Thracien stammend, in Arabien sich niedergelassen hatten, richteten dort einen ganz eignen Marienkult auf, als dessen Priesterinnen sie sich betrachteten. An einem der Gottesmutter als Fest geweihten Tage brachten sie derselben förmliche Opfer dar. Es bestanden diese Opfer in einer Art von Brotkuchen und erinnerten ganz an die Thesmophoren, das heidnische Erntefest der Ceres, welcher ebenfalls solche Brotopfer gebracht wurden.*) Die Kirche verwarf diese abgöttische Verehrung mit Recht; allein wie weit überhaupt der Maria eine Verehrung, oder doch eine Auszeichnung vor allen andern Heiligen zukomme, war damit noch nicht bestimmt, und es fehlte nicht an widerstreitenden Meinungen. Ein Laie zu Rom, Helvidius, bekämpfte die Marienverehrung. Gegen ihn trat aber der heilige Hieronymus auf, der nicht nur die Verehrung der Maria verteidigte, sondern auch zugleich dem jungfräulichen Stand und dem ehelosen Leben ein absonderliches Verdienst beilegte, was derselbe Helvidius bestritt. Es waren ähnliche Kämpfe, wie sie später wieder im Reformationszeitalter geführt wurden. Besonders waren die christlichen Dichter geneigt, Maria, die Holdselige, Gesegnete unter den Weibern, mit Prädikaten zu schmücken,

*) Von den Brotkuchen (κολλυρίς) erhielten sie den Namen Kollyridianerinnen.

die ihr ein Anrecht auf göttliche Verehrung zu geben schienen. Ja, es finden sich schon Spuren von wirklich an sie gerichteten Gebeten, namentlich von Jungfrauen.*) Zur Zeit Justinians erscheint sie schon als die Ordnerin der Schlachten, von welcher der Sieg über die Feinde erwartet wird. Diese ritterliche Seite der Mariolatrie, wie sie ganz besonders dem Mittelalter eigen ist, findet sich wenigstens schon vorgebildet bei dem griechischen Feldherrn Narses, im 6. Jahrhundert, von dem uns gemeldet wird**), daß er den Angriff auf die Feinde nicht früher gewagt, ehe und bevor er das Zeichen dazu von der heiligen Gottesmutter empfangen hatte. Es wurden auch schon frühzeitig Marienkirchen gebaut, und an diese knüpften sich von selbst die Marienfeste. Solcher Feste finden wir schon zwei: das Fest der Verkündigung, das am 25. März, und das der Reinigung Mariä, oder das Fest des Simeon und der Hanna, das jeweilen am 2. Februar gefeiert wurde und von den Wachskerzen, welche an diesem Tage in der Kirche geweiht wurden, in der abendländischen Kirche den Namen des Lichtfestes oder der Lichtmesse erhalten hat. Ein drittes Fest, Mariä Himmelfahrt, fällt zwar nicht mehr in den von uns behandelten Zeitraum, die abendländische Kirche kennt es erst im 9. Jahrhundert; allein der erste Keim zu der Sage von dieser Himmelfahrt, auf welche das Fest sich gründet, hat sich schon im 6. Jahrhundert angesetzt. „Als Maria", so lautet ein Bericht bei Gregor von Tours († 595), „ihrer irdischen Laufbahn nahe war, versammelten sich auf eine göttliche Eingebung hin alle Apostel aus allen Weltgegenden in ihrem Hause zu Jerusalem und wachten und beteten mit ihr. Siehe, da kam Jesus mit seinen Engeln, nahm die Seele von ihr und übergab sie dem Erzengel Michael. Die Apostel aber brachten den entseelten Leichnam am andern Morgen zu Grabe. Während sie aber noch beim Grabe standen, erschien wiederum plötzlich der Herr, nahm den Leichnam in einer Wolke mit und ließ ihn ins Paradies bringen, wo die Seele wiederum mit ihm vereinigt wurde." Eine eigentliche Himmelfahrt ist das freilich nicht. Die griechische Kirche hat den Ausdruck „Himmelfahrt Mariä" überhaupt vermieden; wohl aber wurde schon am Ende des 6. Jahrhunderts das Fest ihrer Entschlafung (festum dormitionis) oder Hinwegnahme von der Erde von dem Kaiser Mauritius eingeführt.

Bei der wachsenden Zahl der Heiligen mußte der Gedanke nahe liegen, neben den Einzelfesten, die bald diesem, bald jenem Heiligen

*) S. die Beispiele in Schröckh, Kirchengesch. VII, 102. XII, 397. XVII, 58.
**) Bei Evagrius IV, 24.

oder Märtyrer geweiht waren, ein Gesamtfest aller Heiligen einzuführen. Ein solches finden wir bereits im 4. Jahrhundert in der griechischen Kirche. Es bildet die Pfingstoktave. In einer Predigt, welche Chrysostomus acht Tage nach dem heiligen Pfingstfeste hielt, heißt es unter anderm: „Noch sind es nicht sieben volle Tage, seitdem wir Pfingsten gefeiert haben, und schon empfängt uns wiederum der Reigen, oder vielmehr das Lager und das streitbare Heer der Märtyrer, nicht geringer, als die Schar, die der Patriarch Jakob sah, sondern mit ihr wetteifernd und ihr gleich." In der römischen Kirche fand dieses Fest erst später Eingang, und zwar das erste Mal, als (wie schon in der letzten Vorlesung erwähnt wurde) das Pantheon in eine der Maria und allen Heiligen geweihte Kirche verwandelt wurde (610). Noch später wurde dann die Feier auf den 1. November verlegt.

Endlich wurden neben den Heiligen auch noch die Engel des Himmels verehrt, ihnen zu Ehren Kirchen gebaut und Feste gefeiert. Schon Konstantin der Große hatte dem Erzengel Michael eine Kirche gebaut auf dem rechten Ufer des schwarzen Meeres, weil die Sage ging, daß er da den Schiffbrüchigen erschienen sei und sie aus Todesgefahr gerettet habe. Ähnliche Erscheinungen dieses Engels wurden noch mehrere gemeldet; und so erhoben sich auch immer mehr Kirchen zu seinem Andenken. Justinian I. (der Thracier) baute ihrer nicht weniger als sechs. Das Michaelisfest aber wurde von dem römischen Bischof Gelasius I. ebenfalls auf eine Erscheinung hin im Jahre 493 angeordnet, und als zu Anfang des 7. Jahrhunderts die Pest in Rom und der Umgegend herrschte, erhielt das Fest dadurch einen neuen Schwung, daß am 29. September der Erzengel auf der Hadriansburg als Retter in der Pest sich hatte schauen lassen, woher denn auch die Burg den Namen der Engelsburg erhielt, das Fest aber nun für alle Zeiten auf den 29. September verlegt wurde.

Wir sind hier und da über die Grenzen unsres Zeitraumes hinausgeschritten, um desto deutlicher zu zeigen, wie sich nach und nach in steigender Progression ein christlicher Festkreis gebildet hat, der nur zu viele Ähnlichkeit mit dem heidnischen darbot, den man kaum verlassen hatte. Die Vielgötterei war durch den Glauben an den einen Gott verdrängt worden; aber sie kehrte wieder, nur in milderer Gestalt des Heiligen- und Engeldienstes. Schutzheilige und Schutzengel versahen den Dienst der Schutzgötter, und bei dem Mariendienst wurde man nur allzu leicht an den Dienst der Ceres, der Isis oder irgend einer andern Göttermutter erinnert, deren Attribute man auf die „Mutter

Gottes" übetrug. Dieses nach und nach in die Kirche wieder eindringende Heidentum wurde auch durch den Bilderdienst unterstützt, auf dessen Anfänge wir in der vorigen Vorlesung hingewiesen haben, und mit dem Heiligen- und Bilderdienste trat dann noch ein drittes in Verbindung, von dem wir noch schließlich ein Wort zu sagen haben, die Verehrung der Reliquien.

Daß wir von teuern Verstorbenen uns gern ein Andenken bewahren, daß die Haare ihres Hauptes, die Kleider, die sie getragen, die Bücher oder Geräte, die sie beständig gebraucht, die gleichsam mit ihnen verwachsen waren, uns recht teure Andenken sein können, wer möchte dies in das Gebiet des Aberglaubens verweisen, oder darüber als über eine falsche Empfindsamkeit spotten? Unsre Zeit, die oft in ihrem Genienkult überaus weit geht, wenn sie moderne Andenken an gefeierte Helden oder an Dichter und Künstler hoch und teuer bezahlt, sie möge sich wohl hüten, der Zeiten zu spotten, da man auf den Besitz der alten christlichen Heiligtümer einen Wert legte. Aber wie nahe lag auch hier der Mißbrauch! Es liegt in der Natur solcher Reliquien, daß wir von dem Leben dessen, dem sie gehörten, noch einen Hauch zu spüren vermeinen. Was eine liebe Hand oft berührt, was einem uns teuern Menschen täglich gedient hat, das erscheint uns als ein Stück von ihm, es übt auf uns einen Reiz des Lebens, auch wenn es tot ist. Gibt die Phantasie diesem Reize sich unbedingt hin, so kann es nicht fehlen, daß es zu bedenklichen Sinnestäuschungen und zu einem Selbstbetrug kommen kann, der mit dem Toten ein gefährliches, wo nicht ein frevles Spiel treibt. So ging es mit den Reliquien der Heiligen. Sie blieben nicht bloße Andenken, sowenig als die Bilder bloße Bilder blieben. Je mehr Wunder von dem Heiligen selbst während seines Lebens berichtet wurden, desto mehr Wunder erwartete man auch noch im Tode von ihm, gleichsam als sichtbares Zeichen, daß er nicht wirklich tot sei, sondern daß er lebe und sich den Lebenden zu offenbaren fortfahre. So sollte nicht nur von seinem Leibe, es sollten von den Teilen seines Leibes, von den einzelnen Gebeinen, von den Kleidern, von den Werkzeugen, die er gebraucht, heilende, belebende, wunderthätige Kräfte ausgehen; und weil es dem Menschen immer leichter ist, an ein Sichtbares und Greifbares sich zu halten, als im Geiste über das Sichtbare sich zu erheben zum Unsichtbaren, so heftete sich der Aberglaube um so lieber an die tote Materie, je schwerer es dem Glauben wurde, das Geistige geistig zu ergreifen. Ein Beispiel, das höchste unter allen, das wir wählen können, möge

genügen. Daß von dem Kreuze Christi eine ewige Kraft ausgegangen in alle Welt — das ist die große sittliche Wahrheit, welche der Glaube zu ergreifen hat. Aber diese Kraft des Kreuzes Christi will innerlich erfahren sein, und das sichtbare Kreuz, das wir uns vor Augen stellen, mag höchstens die symbolische Aufforderung enthalten, uns stets in der Gemeinschaft der Leiden Christi zu wissen und zu fühlen, so oft wir von den Leiden dieser Welt berührt werden. Wie ganz anders aber, wenn wir diesem sichtbaren Kreuz eine magische Wirkung zuschreiben, ein äußerliches Wirken an uns, ohne unser Zuthun. Solche magische Wirkungen erwartete man von dem Zeichen des Kreuzes überhaupt; wieviel mehr von dem wirklichen Kreuzesholze, an dem Christus selbst gehangen, wenn es möglich war, dieses aufzufinden. Nun aber glaubte die Kirche des 4. Jahrhunderts dieses wahre Kreuz entdeckt zu haben. Helena, die Mutter Konstantins, hatte, wie wir schon in der vorigen Vorlesung bemerkt haben, eine Reise in das gelobte Land gemacht. Sie war so glücklich, mit dem Grabe des Erlösers auch sein wahres Kreuz zu entdecken, und zwar durch ein Wunder.*) Das Kreuz befand sich, nebst den Kreuzen der beiden Schächer, in demselben Grabe, in welchem auch noch die Überschrift des Pilatus gefunden wurde. Wie sollte nun aber das rechte Kreuz ermittelt werden? Der fromme Bischof Macarius von Jerusalem bat Gott um ein Zeichen. Es wurde eine gichtbrüchige Frau herbeigeholt, und diese mußte sich der Reihe nach auf jedes der drei Kreuze legen. Die Kreuze der beiden Schächer blieben wirkungslos. Kaum aber hatte die Frau sich auf das Kreuz Christi gelegt, als sie vollkommen gesund wieder von demselben aufstand. Nun wurde das Kreuz geteilt; der eine Teil blieb in Jerusalem, damit die Andächtigen, die dahin wallfahrteten, es verehren könnten; der andre kam nach Konstantinopel und wurde der Bildsäule des Kaisers eingefügt, die auf dem Forum stand, in der Hoffnung, daß dieses Zeichen der Stadt ewiges Glück bringen würde. Mit den gleichfalls aufgefundenen Nägeln des Kreuzes ließ Konstantin seinen Helm und den Zaum seines Pferdes beschlagen, um siegreich in den Schlachten zu sein. Bald finden wir jedoch auch an andern Orten Stücke des Kreuzes. So ließ der uns schon bekannte Bischof Paulinus von Nola im Jahr 402 in dem Altar einer von ihm neu gebauten Kirche einen solchen Kreuzesspahn niederlegen, den ihm eine fromme Pilgerin aus Jerusalem mitgebracht hatte. Damit aber allen Wünschen genügt werden könnte, so

*) Socrat. I, 17.

bildete sich allmählich der Glaube, den wir schon bei Paulinus erwähnt finden, daß das Kreuzesholz Christi ins Unendliche teilbar sei, und daß, soviel auch davon genommen werde, es sich fort und fort ergänze. Auch hier wieder eine höhere Wahrheit, die von Sinnigen sich sinnig deuten läßt, ins Äußere verkehrt aber dem krassesten Aberglauben bloßgestellt ist! Es ist ja in der That die Liebe, die am Kreuze gestorben, eine unerschöpfliche Quelle des Heils allen geworden, die nach diesem Heil sich sehnen. Es leidet ja allerdings das heilbringende Kreuz keinen Abbruch, so viele sich auch darein teilen mögen, da der, der am Kreuze gestorben, reich genug ist für alle. Aber die Teilung des sinnlichen Kreuzesholzes ist mit der Zeit so weit ausgedehnt worden, daß sie fast mehr als irgend eine andre kirchliche Unsitte dem ungläubigen Spott die ärgsten Blößen darbot.

Siebenundzwanzigste Vorlesung.

Allgemeine Betrachtung über den christlichen Kultus und sein Verhältnis zur Kunst. — Die gottesdienstlichen Handlungen: Gesang, Gebet, Predigt. Taufe und Abendmahl. Die Messe und das Meßopfer. — Die liturgische Kleidung und der Weihrauch. — Prozessionen und Wallfahrten.

Die gottesdienstlichen Orte und die gottesdienstlichen Zeiten haben wir in den beiden letzten Vorlesungen betrachtet, und schon da zeigte sich uns ein bedeutender Unterschied zwischen dem Christentum der römisch-griechischen Reichskirche und der apostolischen Kirche der Urzeit. Hatten die alten Christen von den Heiden den Vorwurf hören müssen, sie hätten weder Tempel, noch Altäre, sie beteten bloß die Wolken an, so sahen wir nun, wie die herrlichsten Gebäude zur Ehre Christi, aber auch zur Ehre seiner Mutter, zur Ehre seiner Apostel und den Heiligen und Engeln zu Ehren sich erhoben. Diesen prachtvollen Tempeln entsprachen dann wieder die Feste, die sich an dieselben knüpften, und auch diese Feste galten nicht nur den großen Thatsachen der Geburt Christi, seiner Leiden, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, und der Ausgießung des Geistes, sondern auch sie galten teilweise der Maria und den Heiligen, und wie man ihre Bilder in den Kirchen zu verehren anfing, so sogar auch ihre Reliquien. Wir haben einstweilen bloß das Faktische berichtet, ohne eine Urteil darüber zu geben; aber es hat sich wohl von selbst dem einen oder andern von Ihnen ein doppeltes Gefühl aufgedrängt: ein freudiges Gefühl über den Sieg, den das Christentum auch hier davon getragen, indem es die Kunst sich dienstbar machte und sich mit schönen, würdigen Formen umgab; aber zugleich auch ein Mißbehagen, wie es wohl bei Protestanten nicht anders sein kann, darüber, daß mit dem Schönen und Würdigen

der Gottesverehrung dienen könne, den beneiden wir nicht um seine Nüchternheit; wir müssen vielmehr sagen, daß ihm etwas abgeht, etwas, das zwar nicht zum Wesen der Frömmigkeit notwendig gehört, aber doch innig mit ihr zusammenhängt: der Sinn für das Schöne, das Große, das Würdige und Erhabene.

Und wie mit dem Raume, so ist es auch mit der Zeit. Auch hier ist die wahre, die innerliche Frömmigkeit nicht gebunden an Tag und Stunde; auch hier ist das Christentum mit seiner Freiheit über das Judentum hinausgewachsen, und wir haben selbst uns dahin erklärt, daß sogar der Sabbat für den Christen nicht mehr die Bedeutung hat, wie für den Juden unter dem Gesetze. Wie jede Stätte auf diesem Erdboden bei den Christen eine heilige Stätte werden kann: so soll auch eigentlich jede Zeit für den Christen die rechte und die schickliche Zeit sein, den Herrn zu loben in seinem Herzen. Jeder Tag ist ein Sonn- und Festtag, ein heiliger Sabbat, an dem wir die Wunder Gottes und die Thatsachen des Heils uns in Erinnerung bringen mögen. Aber sollen wir darum das Heilsame übersehen, das in einer weisen Einteilung der Zeit liegt, und die hohe Bedeutung verkennen, welche die Sonn- und Festtage für das christliche Leben, für die christliche Gemeinschaft von jeher gehabt haben und immer haben werden? Mag es auch mit Recht von jedem Tage heißen, dies ist der Tag, den der Herr gemacht, und wissen wir auch gar wohl, daß keiner heilig ist vor dem andern, so freuen wir uns eben doch mit Recht immer wieder der Tage, welche angethan mit dem festlichen Gewande, womit die Kirche sie bekleidet, in unser Alltagsleben hineinleuchten, wie Sonnen und Sterne, und ihm dadurch wieder die Weihe geben, die es bedarf, wenn es nicht untergehen soll im Strudel der Welt. Wie nun aber der Raum nicht nur prosaisch benutzt wird, um eine religiöse Versammlung innerhalb desselben unterzubringen, sondern wie das zu diesem Zweck verwendete Maß des Raumes zugleich sich zu richten hat nach den höhern, religiösen Gedanken, die der Baumeister in seinem Bauwerke ausführt: so dient auch die Zeit dem Gottesdienste nicht nur als bloßes Stundenmaß, sondern in der Zeit und in der sinnigen Teilung und Gliederung derselben spiegelt sich, wie im Raume, das Ewige wieder, insofern wir beide zum Symbole des Ewigen machen. Wie die räumlichen Verhältnisse nach Höhe und Tiefe, nach Länge und Breite uns das versinnbilden, was nicht im Raume lebt und über den Raum erhaben ist: so gibt es auch eine Teilung und Gliederung der Zeiten, eine regelmäßige Wiederkehr der Tage im Laufe des Jahres,

die wir dem Rhythmus eines Gedichtes vergleichen können, dessen scheinbare Gebundenheit nichts andres, als der Ausdruck der höchsten geistigen Freiheit ist. Das ist die Bedeutung des Kirchenjahres.

Wie wir den Wechsel der Jahreszeiten für unser natürliches Leben als Wohlthat empfinden: so ist der Wechsel von Weihnacht, Ostern und Pfingsten, und der wöchentlich wiederkehrende Wechsel von Sonntag und Werktag auch unserm geistlichen Leben nicht nur zuträglich, sondern bei einem höher entwickelten kirchlichen Sinne geradezu unentbehrlich. Was im natürlichen Leben die Zeit der Saat und der Ernte, das ist auch im gottesdienstlichen Leben die Zeit der Verkündigung des Heils auf der einen, und die der innerlichen Aneignung desselben auf der andern Seite. Die Geschichte des Christentums hat sich auch hier angeschlossen an die schon vorhandenen Bedürfnisse der menschlichen Natur und an das, was im Leben der Völker sich als ein solches Bedürfnis geltend gemacht hat; denn nicht nur die Juden hatten ihren heiligen, geschlossenen Festkreis, auch die Heiden, und unter ihnen namentlich die Römer, hatten einen solchen; ihr ganzes öffentliches Leben war an die Feier der heiligen Gedenktage geknüpft. Ja, kein Volk auf dem Erdboden hielt bekanntlich mehr auf Wahl der Tage, als das römische. Es war dies freilich ein Aberglaube, und diesen Aberglauben hat das Christentum von Anfang an bekämpft, ja es hat ihn ausgerottet, oder wo es ihn noch stehen gelassen, da hat es seine Bestimmung nicht erfüllt. Aber die Zerstörung des Aberglaubens liegt nicht darin, daß dem Menschen alles Sinnliche und Sichtbare, daran er das Unsichtbare knüpft, genommen und ihm nichts andres dafür gegeben wird, als leere Gedanken und Abstraktionen; sondern darin, daß das Sinnliche dem Geistigen dienstbar gemacht, und der Mensch gewöhnt wird, das mit Freiheit und innerer Freudigkeit zu thun, was er früher entweder aus Furcht oder toter Gewöhnung that. Man versuche es doch, wie weit man es bringen würde mit der Einführung einer rein geistigen Religion, die jeder sinnlichen Anregung, jedes sichtbaren Zeichens, jedes Anhaltspunktes an Raum und Zeit entbehrte. Man reiße die Gotteshäuser nieder, man hebe die Sonn- und Festtage auf, man stelle es jedem frei, nach dem innern Trieb seines Gewissens sich seinen Tempel im Herzen zu bauen, und gebe dem Worte des Apostels: „betet ohne Unterlaß", die idealistische Deutung, daß der Christ überhaupt keiner Bettage und Betstunden mehr bedürfe, weil sein ganzes Leben ein Gebet sein soll, und man wird schneller und furchtbarer, als man es nur zu vermuten wagt, die alte

Nacht des Heidentums wieder einbrechen sehen, nicht allein über die Massen, von denen man sich überredet, als bedürften sie allein solcher äußern Anhaltspunkte; auch das geistige Leben der sich geistig Dünkenden, wie bald muß es vertrocknen und verdunsten, wenn ihm keine Nahrung von außen zufließt. Wie, von bösem Zauber berührt, ein schöner Garten in eine Einöde, so würde sich der Gottesgarten der Kirche in eine Wüste wandeln, wenn solches Unterfangen je gelänge.

Dasselbe nun, was von Raum und Zeit, was von den kirchlichen Stätten und den kirchlichen Sonn- und Feiertagen gilt, das gilt auch von den kirchlichen Handlungen, von den verschiedenen Kultusformen, von den Formen des Gesanges, des Gebetes, der Verwaltung der Sakramente, von den kirchlichen Gebräuchen überhaupt, zu deren Betrachtung wir nun übergehen. Auch hier könnte eine einseitig spiritualistische Richtung jeder Andachtsäußerung, die in schöner, in kunstgerechter Weise sich dargibt, mit der Bemerkung entgegentreten: Gott sehe nur aufs Herz, und das stille Gebet im Kämmerlein sei ihm angenehmer, als die schönsten Gesänge und kunstreichsten Reden. Wir sind einverstanden, unter der Voraussetzung, daß der kunstreichen Darstellung das Wesentliche abgehe, was sie zu einer religiösen Handlung macht, — der religiöse Gehalt und die religiöse Stimmung. Ja, dann ist der schönste Gesang, die geistreichste Rede wie ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. Aber wir erlauben uns auch hier wieder die Frage, ob nicht dem stillen Gebet in der Kammer, und wäre es noch so brünstig, gar bald der Odem ausgehen würde, wenn die Gebetsstimmung des einzelnen sich nicht immer wieder erneuerte und erfrischte in dem gemeinschaftlichen Gebete aller, in dem kirchlich normierten Gebete des öffentlichen Kultus? Wie groß dieser Segen gemeinschaftlicher Erbauung und gemeinschaftlicher Andacht ist, das wird gewöhnlich von denen viel zu sehr verkannt, welche immer nur die stille Herzenseinkehr des einzelnen in Gott als das Gott allein Wohlgefällige betonen. Wo aber Gemeinschaft ist, da muß auch eine Lebensform eingehalten werden, in der die Gemeinschaft sich darstellt und ausspricht, was ja auch der Apostel damit andeutet, daß alles unter den Christen ordentlich zugehen soll. Ordnung und Regel aber ist überall der erste Schritt zur Kunst, die nicht zu verwechseln ist mit Künstelei und Verkünstelung. Gerade das Einfache, das Würdige, das streng Gehaltene, kräftig Gedrungene ist das höchste Ziel der wahren kirchlichen Kunst, deren Kardinaltugend die Keuschheit ist. Wenn die Welt in das Bunte und Mannigfaltige

auseinander geht und die weltliche Kunst ihre Strahlen nach allen Seiten aussendet, die Kreatur zu verherrlichen; wenn ihr Triumph nicht selten in der Fülle des ausgebreiteten Glanzes gesucht wird, in dem, was wir das Brillante nennen, so bietet die heilige Kunst von alledem das Gegenteil. Sie geht auf das Zentrum des Lebens. Lassen Sie mich ein Beispiel anführen, das Ihnen allen einleuchten muß, das Gebet des Herrn, das „Unser Vater", das wir täglich beten und das das Muster auch aller Kirchengebete ist. Wo ist da etwas Erkünsteltes oder Geziertes? Und doch wie kunstreich (um den Ausdruck zu gebrauchen) fügt sich da Bitte in Bitte; welche vollendete Rundung; welche großartige Gebetslogik; welche Einfachheit des Stils! So kurz die Formel ist, so inhaltreich ist sie, und so wenig Anspruch sie darauf macht, ein Kunstwerk zu sein, so ist sie das Vollendetste, was wir uns auf liturgischem Gebiete denken können; denn nicht eine Mosaik von einzelnen Bitten, wie nur eine geistlose Exegese meinen kann, haben wir hier vor uns, sondern vielmehr den Grundtypus aller Gebete. Hätte die Kirche immer an diesen Grundtypus sich gehalten, so würde sich auch der rechte Gebetsstil von selbst gefunden haben; während freilich die Warnung des Herrn, die damit in Verbindung steht: „ihr sollt nicht viel Worte machen und plappern, wie die Heiden", nicht immer befolgt und das Ideal der Kirchengebete nicht selten in einem falschen Schwulste gesucht worden ist.

Wir wenden uns nun den einzelnen Formen des Kultus zu und reden zuerst vom Gesange. Da haben wir denn schon im apostolischen Zeitalter das Singen von Oden und Hymnen neben dem Singen der Psalmen gefunden, und um wenige Jahrzehnte später ist uns die Sage begegnet, daß Ignatius in die Kirche von Antiochien den Wechselgesang soll eingeführt haben. Ja, es wird erzählt, Ignatius habe in einer Vision die Engel also singen und die Dreieinigkeit preisen hören. Wie dem aber auch sei, gewiß ist, daß der Wechselgesang im 4. Jahrhundert in Antiochien üblich war, und namentlich werden uns zwei Mönche im Zeitalter des Konstantin, Flavianus und Theodorus, als die Urheber desselben genannt. Dem Wechselgesang liegt ein tiefes religiöses Bedürfnis zu Grunde. Der Gottesdienst soll ja nicht nur etwas Passives und bloß Receptives, er soll Handlung sein; wir sollen nicht nur von einem andern, dem Prediger empfangen, wir sollen uns gegenseitig erbauen, gegenseitig ermuntern. Das Herz verlangt eine Antwort auf das, was es ausspricht, und diese soll ihm werden von Gleichgestimmten und Gleichgesinnten. So soll z. B. der apostolische

Wunsch: Friede sei mit Euch! nicht verhallen an der Wand; er soll seine Antwort finden in dem: „und mit deinem Geiste"; und dem Gebete des Vorbetenden soll das „Amen" der Gemeinde entsprechen. Die Kirche auf Erden ist ihrer Natur nach in einer Doppelstellung. Sie ist einerseits die kämpfende, die suchende, die nach dem Heil begierige, nach ihm sich sehnende; anderseits aber auch schon (wenngleich noch in prophetischer Perspektive) die siegreiche, die das Heil schon besitzende, es an die Welt ausspendende Kirche. Beides muß in der Gemeinde sich darstellen, beides zu seinem Ausdruck kommen: das Verlangen und die Befriedigung dieses Verlangens. Nun kann, um solches darzustellen, entweder Chor mit Chor, oder es kann der Chor mit dem einzelnen, dem Geistlichen oder Vorsänger, wechseln. Beide Formen finden sich schon in der alten Kirche. So sang, nach einem Zeugnis Basilius' des Großen, bald die Gemeinde, die sich in zwei Teile teilte, in Wechselchören, oder es sang einer, und die übrigen antworteten. Das erstere nennt man in der Kunstsprache Antiphonien, das letztere Responsorien. Häufig bestand die Antwort der Gemeinde in einem „Amen." Von dem eigentlichen Gemeindegesang, der mehr zurücktrat und der erst später (in der evangelischen Kirche) zur vollen Ausbildung gelangte, unterschied sich der liturgische Kunstgesang, der eine besondre Pflege und ein besondres Studium erforderte.

Seit dem 4. Jahrhundert wurden daher bereits eigne Sänger zum Dienst der Kirche gebildet. So verordnete es u. a. die Synode von Laodicea 364. Ja der römische Bischof Silvester, der Zeitgenosse Konstantins des Großen, hatte schon ums Jahr 330 zu diesem Behuf eine besondre Gesangschule errichtet. Wir wissen zu wenig über die Art des damaligen Gesanges, als daß wir uns eine genaue Vorstellung davon machen könnten; doch nach dem, was uns die Alten berichten, näherte sich dieser Gesang dem Recitativ und muß etwas ziemlich Monotones gehabt haben. Größere Modulation brachte zuerst Ambrosius, Bischof von Mailand, in den Gesang, indem er die griechischen Tonarten*) und Rhythmen einführte. Er that dies ums Jahr 386 mit Hilfe des römischen Bischofs Damasus, zunächst für die mailändische Kirche. Die Wirkung dieses Gesanges muß außerordentlich gewesen sein. Augustinus wurde in dem ersten Stadium seiner Bekehrung von diesem ambrosianischen Gesange, als er ihn zum erstenmal hörte, so mächtig ergriffen, daß er in Thränen ausbrach. Aber

*) Die dorische, phrygische, lydische und mixolydische.

später artete der ambrosianische Gesang aus, und die weichlichen weltlichen Melodien, die allmählich die frühere Weise verdrängten, wurden den strengern Gemütern je länger, je mehr ein Ärgernis. Darum trat zu Ende des 6. Jahrhunderts der römische Bischof Gregor der Große, der als „Vater der Zeremonien" in andern Beziehungen die Liturgie normierte und bereicherte, gerade dadurch als Reformator des Kirchengesanges auf, daß er denselben wieder zur alten Einfachheit zurückführte. Er fürchtete sich nicht vor dem Vorwurf der Einförmigkeit und Eintönigkeit, als er an die Stelle der freien rhythmischen Bewegung des ambrosianischen Gesanges den gleichmäßig fortschreitenden Choral setzte, den sogenannten cantus firmus, der von dem ganzen Sängerchor einstimmig in lauter Noten von gleicher Länge gesungen wurde. — Demnach haben wir schon in unserm Zeitraum die beiden Haupt- und Grundtypen des Kirchengesanges, die auch in der gegenwärtigen Zeit noch einander gegenüber stehen, indem die einen dem rhythmischen und figurierten Gesang, die andern dem Choral, als dem einzig für die Kirche zulässigen, das Wort reden; die einen im Interesse der Frische und Lebendigkeit, die andern im Interesse des Ernstes und der Würde. Warum soll nicht beides, jedes an seinem Orte, seine Stelle finden?

Dieselben Männer, welche den melodischen Teil des Kirchengesanges ausbildeten, Ambrosius und Gregor, aber außer ihnen auch noch viele andre, haben zugleich auch würdige Liedertexte gedichtet, von denen mehrere Eigentum der Kirche geworden und mit größern oder geringern Veränderungen es geblieben sind. Schon in den ersten Jahrhunderten, hatten sich einzelne in christlichen Hymnen versucht, sowohl in der griechischen, als in der syrischen Kirche; doch haben wir uns diese Hymnen nicht alle als in der Kirche gesungen zu denken. Wie auch unsre Zeit neben den eigentlichen Kirchenliedern eine Menge geistlicher Lieder und Gedichte kennt, die sich wohl lesen, aber nicht singen, oder doch nicht von der Gemeinde singen lassen: so hatte auch die alte Kirche solche Hymnen, welche mehr der Ausdruck der poetisch-religiösen Stimmung des einzelnen, als der der Gesamtheit waren. Ja, eine strengere Richtung, die sogar durch einen Synodalbeschluß von Laodicea sanktioniert wurde, verwies alle von Menschen verfaßten Lieder aus dem Gottesdienste, und wollte sich nur an die Psalmen halten, als an das vom Geiste Gottes eingegebene Gotteswort. Ähnliches kehrte später in der reformierten Kirche wieder, wobei man nicht genug bedachte, daß auch das Gotteswort der Psalmen menschlich vermittelt ist, und daß

auch in den von Menschen verfaßten Liedern das Gotteswort reichlich wohnen und walten und an den Herzen der Gläubigen sich bezeugen kann. Indessen mochte der Umstand, daß zuerst Häretiker auf die Hymnendichtung verfielen, dieselbe bei der orthodoxen Kirche verdächtig machen, während andre eben darin einen Grund mehr sahen, den verführerischen Liedern der Häretiker Lieder rechtgläubigen Inhalts entgegen zu setzen und jene dadurch zu verdrängen. So ließen Ephräm der Syrer, Gregor von Nazianz, Synesius und andre begabte Männer der orientalischen Kirche sich nicht abhalten, christliche Hymnen zu dichten, und Chrysostomus glaubte den Arianern, die durch ihre Lieder sich Anhang verschafften, am besten Abbruch zu thun, wenn er sie durch orthodoxe Lieder überbot. Ja, er nennt die Hymne den höchsten Grad der Gottesverehrung, worin die Menschen mit den Engeln und den vollendeten Geistern in Gemeinschaft treten.*) Einen hohen kirchlichen Aufschwung, noch mehr, als in dem vorzugsweise zur Spekulation geneigten Morgenlande, nahm die Hymnologie im Abendlande, in der lateinischen Kirche. Schon vor Ambrosius zeichnete sich Hilarius von Poitiers als christlicher Dichter aus; neben ihm Prudentius, der zugleich das christliche Lehrgedicht pflegte; sowie etwas später Sedulius, Evodius, Fortunatus u. a. Ich habe schon bemerkt, daß mehrere dieser alten Hymnen in überarbeiteter Gestalt auf uns gekommen sind. So ist das „Herr Gott, dich loben wir" die Übersetzung des sogenannten ambrosianischen Lobgesanges „Te Deum laudamus", den Ambrosius selbst wieder aus dem Griechischen übersetzt hat. Von den übrigen Hymnen lassen Sie mich zur Probe mitteilen ein Morgenlied von Hilarius und ein Weihnachtslied von Ambrosius.**)

Morgenlied des Hilarius.
(Lucis largitor splendide.)

Des Lichts erhabner Schöpfer du,
Das jetzt mit seinem heitern Strahl
Die Finsternis der Nacht verscheucht
Und uns des Tages Klarheit bringt;

Du wahrer Morgenstern der Welt,
Nicht der, der dort vom Himmel aus
Verkündigend den jungen Tag
In eingeschränktem Lichte glänzt;

Du, leuchtender als Sonnenglanz,
Du selbst der Menschen Tag und Licht,
Der unsres Herzen Innerstes
Mit seiner Gottheit Strahl erfüllt!

Sei mit uns, Weltenschöpfer du,
Des väterlichen Lichtes Glanz.
Vor deiner Gnade hellem Schein
Verschwinde jede Finsternis.

---

*) Homilia IX. in ep. ad Col.

**) Wir geben sie nach der Übersetzung von Rambach (Anthologie I, S. 54 und 65. Vgl. den Originaltext bei Daniel, Thesaurus hymnologicus I, p. 1 und p. 12).

Voll sei das Herz von deinem Geist,
Die Gottheit wohne selbst in ihm,
Daß es dem unglücksvollen Trug
Des Menschengeistes sich verschließ';

Daß bei des Lebens Thätigkeit,
Zu der auch dieser Tag uns ruft,
Wir, frei von jeder Missethat,
Thun, was dir wohlgefällig ist.

Das Herz, das Zucht und Keuschheit liebt,
Besieg' des Fleisches schnöde Lust;
Von Sünd' und Schande unentweiht
Bleib auch der Leib ein Tempel dir.

Erhöre uns, die dir vertrau'n,
Nimm gnädig unser Opfer an,
Daß dieses Morgens heitres Licht
Uns leuchte, bis die Nacht uns deckt.

Weihnachtslied des Ambrosius.

(Veni redemptor gentium.)

Komm zu deiner Gläub'gen Schar,
Den die Jungfrau uns gebar,
Alle Welt erstaunt und rühmt,
Solches Werk hat Gott geziemt.

Nicht von eines Mannes Blut
Kamst du her, o ew'ges Gut,
Gottes Geist stellt wunderbar
Dich, das Wort, im Fleische dar.

Die von keinem Manne weiß,
Frommer Zucht und Tugend Preis,
Sie wird Mutter und gebiert
Den, des Arm die Welt regiert.

Wie die Sonn' aus ihrem Zelt,
Gehst hervor du, starker Held,
Eilest freudig auf die Bahn
Zu dem hohen Ziel hinan.

Von dem Vater kam dein Lauf,
Zu dem Vater fuhrst du auf;
Zu der Höll' stiegst du hinab,
Dann zum Himmel aus dem Grab.

Der du bist dem Vater gleich,
Baue mächtig nun dein Reich,
Schenk' uns deine Gotteskraft,
Die den Schwachen neu erschafft.

Hier aus deiner Krippe bricht
In dem Dunkel neues Licht;
Bei des Glaubens hellem Schein
Müss' es jede Nacht zerstreu'n.

Lob sei dir, der Jungfrau Sohn,
Vater, dir, im höchsten Thron,
Du, des Sohns und Vaters Geist,
Sei in Ewigkeit gepreist!

Weniger, als über den Gesang, läßt sich über das Gebet sagen, insofern es als Kirchengebet hervortritt. Waren doch zum Teil die Gesänge selbst Gebete, und mit Recht; von den bloß reflektierenden moralischen Liedern, die eine Zeitlang unsre modernen Gesangbücher als Ballast füllten, wußte die alte Kirche zum Glücke nichts. „In ihnen tönt", wie Herder schön sagt, „die Sprache eines allgemeinen Bekenntnisses, eines Herzens und Glaubens; nirgends ist eine Empfindung oder ein Gedanke ausschließlich hervorgehoben; man vernimmt vielmehr überall die Sprache der christlichen Andacht in großen Accenten". Wir könnten auch sagen: Gesang ist die Blüte des Gebets, er ist das Gebet der triumphierenden Kirche, das wir auch im Himmel uns möglich denken, während das schlichte Gebet in Prosa auch noch den Druck dieses Erdenlebens und die Kämpfe desselben an sich trägt; darum sagt schon Jakobus: „Leidet jemand unter euch, der bete; ist jemand guten Mutes, der singe Psalmen" (Jak. 5, 13). Daß das Gebet nicht an die Kirche gebunden sei, daß es überall und zu jeder Zeit stattfinden könne und solle, darüber waren alle Einsichtigen von

jeher einverstanden. So sagt Chrysostomus*), durch Christus sei jedes Haus zum Bethaus geworden, und deshalb zieme es uns, überall heilige Hände zu erheben; denn die ganze Erde ist heilig; heiliger, als das Allerheiligste. „Wo du bist, kannst du den Altar aufrichten, wenn du nur eine nüchterne Gesinnung zeigst. Ort und Zeit hindern nicht; wenn du auch kein Knie beugst, wenn du dir auch nicht an die Brust schlägst, die Hände nicht zum Himmel emporstreckst, aber nur ein erwärmtes Herz offenbarst, so hast du alles, was zum Gebete gehört. Es kann die Frau am Spinnrocken mit der Seele zum Himmel emporschauen und mit Wärme Gott anflehen; es kann ein Mensch, der einsam auf dem Markte geht, inbrünstig beten; auch der Schneider in der Werkstätte, der Knecht, der einkauft, der Koch in der Küche, sie alle können ein herzliches und erwecktes Gebet verrichten."**) Nichtsdestoweniger aber hielt die alte Kirche fest an dem gemeinsamen und formulierten Kirchengebete der Liturgie, und ebenderselbe Chrysostomus tadelte die höchlich, welche vor dem Schlußgebete sich aus der Versammlung entfernten, und munterte zu andächtiger Teilnahme an demselben auf.***) Sehen wir uns nach den liturgischen Grundsätzen um, die man für das Kirchengebet aufstellte, so hielt die alte Kirche streng darauf, daß nur an Gott, nicht etwa an Heilige, das Gebet gerichtet werde (obgleich letzteres mitunter geschah). Ja, noch mehr. Um nicht beim Festhalten an der Lehre von der Dreieinigkeit den Schein zu erwecken, als ob drei Götter verehrt würden, verordneten die afrikanischen Synoden von Hippo (397) und Karthago (525), daß man nicht in den Gebeten beliebig den Vater für den Sohn und den Sohn für den Vater nenne, sondern daß in dem eigentlichen Kirchengebete, das am Altar gehalten wurde, immer der Vater angeredet werde. An Christus wurden mehr die Gesänge (Hymnen) gerichtet, wie schon Plinius bezeugt. Dabei blieb aber das Bewußtsein, daß unter jeder Person die ganze Trinität zu verehren und das Gebet an den Vater im Namen Christi zu verrichten sei. Ferner wurde darauf gehalten, daß die Gebete nicht zu lang seien, und als Basilius der Große für den öffentlichen Gebrauch Gebetsformen verfaßt hatte, die zu lang aus-

*) Homil. de cruce et latrone.

**) Ähnliches lehrt Luther von der Magd, die die Gasse kehrt, und Zwingli von dem „Bur, der im Pflug bätet, so er sin Arbeit im Namen Gottes dulbiglich tribt".

***) Neander, Chrysostomus I, S. 369.

fielen, mußte er sich gefallen lassen, dieselben abzukürzen.*) Lob Gottes, Danksagung, Fürbitte bildeten den Inhalt der Kirchengebete.

Da der ganze christliche Gottesdienst in zwei Hälften zerfiel, in die eine, an welcher auch die Katechumenen und die, welche im Banne der Kirche waren, teilnahmen, und in die andre, bei der die Gläubigen, die eigentlichen Mitglieder der Kirche, allein zugegen sein durften, so waren auch die Gebete verschieden.**) Nach der Predigt des Bischofs folgte erst das Gebet für die Katechumenen; wenn diese sich entfernt hatten, das Gebet für die Büßenden, und erst, nachdem auch diese entlassen waren, folgten die drei Gebete der Gläubigen. Das erste derselben war ein stilles Gebet, das „Unser Vater", das man als ein Mysterium behandelte, um es nicht den Ungeweihten preiszugeben; sodann das zweite und dritte Gebet, worin Dank und Fürbitte mit lauter Stimme ausgesprochen wurden, und endlich der Segen. Um ein Beispiel von der Einfachheit und Würde des kirchlichen Gebetstones zu geben, teile ich das zuerst erwähnte Gebet für die Katechumenen mit:

„Allmächtiger, ungezeugter und unzugänglicher Gott, der du allein wahrer Gott, Gott und Vater deines Gesalbten und deines eingebornen Sohnes bist. Du Gott des Trösters (des Heiligen Geistes) und Herr aller Dinge, der du durch Christus die Jünger zu Lehrern der Gottseligkeit bestellt hast, o blicke auch jetzt auf deine Diener, welche in dem Evangelium deines Gesalbten unterwiesen worden; gib ihnen ein neues Herz und erneure den Geist der Zuversicht in ihrem Innern, damit sie erkennen und thun deinen Willen mit vollem Herzen und bereitwilliger Seele. Laß sie der heiligen Weihe (Taufe) würdig werden und vereinige sie mit deiner heiligen Kirche. Laß sie teilhaben an den göttlichen Geheimnissen (am heiligen Abendmahle) durch Christus, unsre Hoffnung, welcher für sie gestorben ist; durch welchen dir sei Ehre und Anbetung in dem Heiligen Geiste in Ewigkeit. Amen." Darauf der Diakonus: „Ihr Katechumenen, gehet hin in Frieden."

In das einzelne der übrigen Gebete will ich hier nicht eingehen. Nur das sei bemerkt, daß die Fürbitten bereits sehr speziell hervortraten, woraus sich die langen Reihen von Bittgebeten entwickelt haben, die unter dem Namen der Litaneien (λιται) bekannt sind. Es wurde gebetet für die Könige, für die Bischöfe, für die Ältesten,

*) Augusti, Archäol. V, 76.
**) Conc. Laod. bei Augusti I, 85.

die Diakonen, sogar für die Vorleser und Sänger; sodann: für den Ehestand, die Kinderzucht, für die Kranken, auch für die zu Wasser und zu Lande Reisenden, für die, welche (so lange noch die Verfolgungen dauerten) in den Bergwerken, in Gefängnis und Banden sich befanden um des Evangeliums willen, auch für die Feinde und Hasser der Kirche und für die, die außer der Kirche sind, sowie für jede einzelne christliche Seele. Außer den Sonntagsgebeten hatte die Kirche auch ihre Morgen- und Abendgebete, ihre Festgebete und Gebete für verschiedene Anlässe. Wie Konstantin für die Soldaten eine eigne Gebetsformel verfaßte oder verfassen ließ, haben wir bereits früher gesehen. Bei alledem war man nicht an die Formulare unabänderlich gebunden. — Die Gebete wurden teils stehend, teils kniend verrichtet, je nach dem Inhalte des Gebets und der vorwaltenden Gebetsstimmung; die Bußgebete kniend, ebenso die während der Fastenzeit, während dagegen das Sonntagsgebet und die Gebete zwischen Ostern und Pfingsten stehend verrichtet wurden; das Knien war dann sogar verboten. Dagegen fand ausnahmsweise bei besonders tiefer Zerknirschung noch eine tiefere Erniedrigung statt, als das Knien, die sogenannte Prostration, das Sichniederwerfen zur Erde. Mit dem stehenden Gebete stand das Aufheben der Augen und Hände gen Himmel in Verbindung. Das Händefalten findet sich in unserm Zeitraum so wenig, als in den drei ersten Jahrhunderten; es kam erst im Mittelalter auf.

Wir gehen zur Predigt über. Diese knüpfte sich an die Vorlesung des heiligen Schriftabschnittes, die zum Wesen des Kultus gehörte, und wozu eigne Lektoren bestellt waren. Schon frühzeitig waren bestimmte Abschnitte der Schrift für gewisse Sonn- und Festtage üblich, wenigstens in einigen Gegenden. So bemerkt Augustinus, daß, als er einst aus einem andern als dem üblichen Evangelium einen Text genommen habe, die Versammlung darüber in Unruhe geraten sei. Die frühesten Predigten der Kirche, wie wir sie in den ersten drei Jahrhunderten gefunden haben, waren einfache Homilien, d. h. kunstlose Vorträge, in welchen der Text oft Wort für Wort erklärt wurde, mit angehängter Ermahnung. Nach und nach aber entfaltete sich eine kunstgerechte kirchliche Beredsamkeit, über die wir uns nicht wundern dürfen, wenn wir vernehmen, daß die ausgezeichnetsten Prediger der Zeit, wie ein Chrysostomus, Schüler heidnischer Rhetoren waren, und daß namentlich in großen Städten andre Ansprüche an den Redner gestellt wurden, als in den ersten einfachen Christengemeinden. Auf die Vorzüge wie auf die Nachteile dieser Predigtweise werden wir später

noch aufmerksam werden, wenn wir mit Chrysostomus und den andern Kirchenlehrern die nähere Bekanntschaft machen.

Jetzt lassen Sie mich noch von der Bedienung der Sakramente reden.

Die Taufe fand gewöhnlich zu den großen Taufzeiten um Epiphanias, um Ostern und um Pfingsten statt, nachdem die Katechumenen auf dieselbe vorbereitet worden waren. Es waren eigne große Wasserbehälter, in welche der zu Taufende hinabstieg, während der Täufer auf den obern Stufen der dazu hinunterführenden Treppe stehen blieb. Der zu Taufende stellte sich erst gegen Westen, da die Finsternis herrscht. Da sprach er die Entsagungsformel: „Ich sage dir ab, Satan! all deinen Werken und all deiner Pracht und all deinem Dienst." Sodann wandte er sich gegen Osten, die Gegend des Lichts, mit den Worten: „Dir, o Christus! sage ich mich zu." Nachdem er aus dem Taufbade wieder aufgestiegen, zog er neue Kleider an, die für ihn bereit waren. Außer dem Untertauchen in das Wasser fanden auch noch andre sinnbildliche Gebräuche statt, von denen einige noch bis auf diesen Tag in der katholischen Kirche üblich sind. So wurde durch Anhauchen des Täuflings die Mitteilung des Heiligen Geistes versinnbildlicht; auch berührte der Bischof das Ohr des Täuflings mit Speichel, indem er die Worte des Herrn bei Heilung des Taubstummen sprach: Ephatha. In der nordafrikanischen Kirche gab man dem Getauften von dem auf dem Altar geweihten Salz zu kosten, in Erinnerung daran, daß die Christen das Salz der Erde sind. Auch der Genuß von Milch und Honig, dessen schon Tertullian erwähnt, hatte eine symbolische Bedeutung, indem der Getaufte in das Land der Verheißung eintrat in geistigem Sinne, in das Land, da Milch und Honig fließt. Auch das Kreuzeszeichen und die Salbung mit Öl gehörten zum Taufakte, sowie der Exorzismus.

Daß die Kindertaufe zwar vielleicht schon von der Zeit der Apostel her üblich, aber jedenfalls nicht allgemein üblich war, sondern daß die Stimmen darüber geteilt waren, haben wir in der Geschichte der drei ersten Jahrhunderte erwähnt. Aber auch noch im 4. Jahrhundert haben wir uns unter den Täuflingen meist Erwachsene zu denken, entweder solche, die aus dem Heidentum herüberkamen, oder solche, die längere Zeit im Katechumenenstande verblieben. Haben wir doch gesehen, wie selbst Konstantin der Große, den die Kirche als den ersten christlichen Kaiser bezeichnet, erst auf dem Totenbette die Taufe empfing. Auch mehrere der großen Kirchenlehrer der Zeit,

wie ein Gregor von Nazianz, ein Ambrosius und Augustinus, wurden erst als erwachsene Männer getauft. Aber eben Augustinus war es, durch den zugleich die Kindertaufe ihre dogmatische Rechtfertigung erhielt, indem er sie mit seiner Lehre von der Erbsünde in nähere Verbindung brachte; so daß im 5. Jahrhundert die Kindertaufe, die in der afrikanischen Kirche schon früher einen festen Boden hatte, allgemein herrschend wurde.

Das heilige Abendmahl, das in der ersten Zeit der christlichen Kirche in Verbindung mit den Liebesmahlen gefeiert worden war, mußte von diesen getrennt werden. Gleichwohl waren die Liebesmahle noch fortgehalten worden, sogar in den Kirchen; aber wegen der sich daran knüpfenden Unordnungen wurde dieser Gebrauch mehr und mehr untersagt. Das Abendmahl durfte natürlich nur von den getauften Christen gehalten werden. Die Katechumenen mußten sich vor der Feier entfernen, auf die Aufforderung: Ite, Missa est. So wurde das Wort Missa gebraucht zur Bezeichnung der beiden Hälften des Gottesdienstes, in welche dieser selbst zerfiel. Die erste Hälfte hieß die Missa Catechumenorum (die Katechumenen-Messe), die zweite die Missa fidelium (die Messe der Gläubigen, oder die Messe im engern Sinne).*) Ehe die Feier begann, wollte die Kirche sich jedesmal versichern, daß kein Unberechtigter und Unwürdiger zugegen sei. Darum fragte, nachdem man sich den Bruderkuß erteilt, der Diakonus mit lauter Stimme: ist kein Unwürdiger da? kein Katechumen, kein Ungläubiger, kein Häretiker? Und dann, nachdem er sich dessen versichert, fragte er die Anwesenden: hat keiner etwas gegen den andern? ist keiner hier in Heuchelei? habt ihr droben die Herzen? — worauf die Gemeinde antwortete: wir haben sie droben, droben bei dem Herrn. Darauf folgte die Danksagung (Eucharistie), sodann die Konsekration (die Weihe), und die bisher verhüllten Zeichen und Pfänder des Leibes und Blutes Christi wurden dann emporgehoben und den Augen der Gläubigen gezeigt. Die Kirche feierte in diesem Augenblick ihr höchstes Mysterium, vor dem die Herzen in Andacht erbebten. Und wahrlich, wo dies Gefühl ein reines war, da werden wir es nicht nur ehren, wir werden darin vielmehr die Stimmung wiedererkennen, die bei jedem Abendmahlsgenusse vorhanden sein muß, nicht ein ängstliches Grauen vor dem Geheimnis, aber eine heilige Scheu vor dem Unnennbaren, vor

*) Der Ausdruck missam facere kommt zuerst bei Ambrosius (ad Marcellinam sororem) vor. Alle andern Etymologien von: mittere preces, oder gar aus dem Hebräischen verdienen keine Beachtung. S. Steitz, in Herzogs Realenc.

den Gütern, die uns da gespendet werden sollen, vor der heiligen Gemeinschaft des Menschen mit Gott und dem Erlöser, die sich in dieser Handlung vollziehen soll. Wo kein Mysterium, da ist keine Kirche, kein Gottesdienst. Aber — wohlverstanden — das Mysterium ist vorhanden für den Glauben. Nur wo dieser als ein lebendiger und empfänglicher vorausgesetzt werden darf, nur da kann sein Widerpart, der Aberglaube, nicht aufkommen, der sich sofort anheftet, wo eine Feier gedanken- und gemütlos als eine äußerliche Zeremonie (opus operatum) vollzogen wird. Und so hat sich denn allerdings auch schon in der alten Kirche der bedenklichste Aberglaube an jene heiligen Pfänder und Zeichen geheftet, die als sichtbare Elemente ein Unsichtbares versinnbildlichen und verbürgen sollen. Das Mystische wurde ins Magische, das Religiöse in das Superstitiöse, das Werk der Gnade, das ein innerliches ist, in ein äußeres Zauberwerk verkehrt. Von dem geweihten Brote hoffte man Wunder auch in äußerlichen und leiblichen Dingen, und selbst erleuchtete Männer trugen sich mit Anekdoten über die magischen Kräfte des geweihten Brotes. Als die Schwester des Gregor von Nazianz, Gorgonia, einst an einer schweren und verzweifelten Krankheit daniederlag und alle Mittel fehlschlugen, raffte sie sich in der Nacht auf, lief in die Kirche, legte ihr Haupt auf den Altar und schwur, nicht eher zu weichen, bis sie ihre Gesundheit wieder erlangt hätte. Dann mischte sie, was ihre Hand von den Zeichen des kostbaren Körpers und Blutes Christi aufbewahrt hatte, mit ihren Thränen, und sofort ging sie mit dem Gefühl der Genesung von dannen. Immer mehr wurde auch mit dem Abendmahl die Vorstellung eines Opfers verbunden, und da man bei diesem Opfer auch Dankgebete und Fürbitten darbrachte, besonders Fürbitten für die Verstorbenen, da man ferner, wie wir früher gesehen haben, das heilige Abendmahl am liebsten am Todestage der Märtyrer oder auch geliebter Verstorbener genoß, und zwar in ihrer Nähe, so knüpften sich daran die abergläubischen Vorstellungen von einer Wirksamkeit, die von da aus auf die Toten selbst sich erstrecke. Dies der erste Keim zu den Seelenmessen der spätern katholischen Kirche.

Indem wir auf das Meßopfer und auf die damit in Verbindung gebrachte Lehre vom Fegfeuer später noch einmal zurückkommen werden, bei Gregor dem Großen, will ich zum Schluß nur noch etwas weniges von den sonstigen Zeremonien, Symbolen und religiösen Gebräuchen sagen, die mit dem Gottesdienste verbunden waren.

War man auch, wie wir früher gesehen haben, im Gebrauche der

Bilder noch sparsam, so wurden dagegen auf andre Weise die Sinne in Anspruch genommen, um durch sie auf den Geist oder wohl besser auf die Phantasie zu wirken. Ich erinnere an den Weihrauch, in den während des Gottesdienstes das Heiligtum gehüllt wurde — ein Gebrauch, der mit dem 4. Jahrhundert sowohl aus dem Juden-, als aus dem Heidentum ins Christentum überging; an die Kerzen, die auch bei dem am hellen Tage gehaltenen Gottesdienst auf dem Altar brannten, zur Erhöhung der Feierlichkeit (besonders bei Taufe und Abendmahl), an das Weihwasser, womit die in das Gotteshaus Eintretenden sich besprengten, und dem man schon eine magische Kraft beizulegen geneigt war; an das häufige Kreuzschlagen, das wir schon zu Tertullians Zeit im Gebrauch gefunden haben und von dem man glaubte, daß es den Teufel banne; an die verschiedenen symbolischen Gesten, mit denen der Gottesdienst begleitet wurde, wozu denn auch noch, um das Bild vollständig zu machen, die eigentümliche gottesdienstliche Kleidung gehört, womit die Geistlichen während ihrer Funktionen sich schmückten. Daß auch im Kleide etwas Symbolisches liegt, wer will es leugnen? Schon der Name des Kleides erinnert, mehr, als jeder andre, an die der Gestalt sich anschmiegende Form, und so finden wir denn auch bei den Christen eine liturgische Kleidung, wie sie schon früher im Juden- und Heidentum uns begegnet. Wir haben schon erwähnt, daß die Geistlichen vom 5. Jahrhundert an anfingen, außer dem Gottesdienste in schwarzer Kleidung aufzutreten. Dagegen war die von den Konzilien verordnete liturgische Kleidung weiß, die sogenannte Alba, die, bis auf die Füße herabreichend, von einem Gürtel (cingulum, zona) gehalten wurde. Das ist die einfachste und älteste liturgische Kleidung. Wie nun aber schon im bürgerlichen Leben der Alten die Sklaven und Leute von niederm Stande mit dem Untergewand (der Tunika) sich begnügten, während Vornehmere ein Obergewand trugen, so wiederholten sich nun auch im Kirchlichen die hierarchischen Abstufungen in der geistlichen Amtstracht. Die niedern Geistlichen begnügten sich mit der Alba (Dalmatika), dagegen trugen die höhern Geistlichen noch ein oder mehrere Obergewänder darüber, die dann wieder nach verschiedenen Gegenden und Zeiten, und nach dem verschiedenen Schnitt verschieden benannt wurden. So trug der Diakon, der der niederste war unter der hohen Geistlichkeit, eine Schärpe (Orarium); ein langes, handbreites, mit goldgestickten Kreuzen geziertes Band, das über die linke Schulter geworfen wurde, und mit dem auch das Zeichen zum Gebet gegeben wurde, die später sogenannte Stola. Den Presbyter schmückte das Phelonium,

die Planeta oder Kasula, ein Obermantel, der mit der Zeit verschiedene Gestalten annahm. Der Bischof trug das Omophorium (Schulterkleid), in der römischen Kirche das Pallium, womit in der Folge die Päpste die von ihnen ernannten Metropoliten und Primaten der Kirche auszeichneten. Zu diesem Kostüm paßten endlich auch noch jene feierlichen Aufzüge, die gleichfalls aus dem Heiden- und Judentum in das Christentum übergingen, und in welchen die Kirche gleichsam dramatisch die ihr inwohnende Lebensfülle in Schmerz und Jubel an den Tag treten ließ. Die feierlichen Leichenkondukte, sowie die Aufzüge bei Hochzeiten scheinen die erste Veranlassung zu den christlichen Prozessionen gegeben zu haben. Auch gewisse Feste der Kirche forderten gleichsam von selbst zu dramatischen Zügen auf, wie der Palmsonntag, der an den feierlichen Einzug Christi in Jerusalem erinnerte. Wenn auch solche Prozessionen erst seit Gregor dem Großen allgemeiner wurden und sich von da ab in immer reicherer Fülle entwickelten und durch das ganze Mittelalter hindurch sich zogen, oft in schauerlicher, oft in bunter, fröhlicher Gestalt, so finden wir doch die Anfänge dazu schon bald nach Konstantin. Die von ihm so hoch geehrte Kreuzesfahne war ein Hauptmotiv dafür. Als im 5. Jahrhundert die Stadt Vienne von häufigen Unglücksfällen heimgesucht war, ordnete der Bischof Mamertus feierliche Bußgänge an zur Abwendung des Übels, und diese wurden dann jeweilen am Himmelfahrtstag wiederholt, so daß sich daraus bereits eine stehende Sitte bildete. In einem größern Maßstab wiederholen sich die Prozessionen in den Wallfahrten, die durch die Wallfahrt der Mutter Konstantins in das gelobte Land die erste Anregung erhielten; doch gaben diese Pilgerreisen auch schon frühzeitig Anlaß zu Unordnungen, so daß die Kirchenlehrer sich genötigt sahen, dagegen einzuschreiten. So weit das Bild des christlichen Kultus, als die mehr oder weniger bleibende Grundlage, auf der sich das kirchliche Leben der Zeit bewegte.

Es ist nun Zeit, daß wir, von dieser ruhigen Betrachtung uns abwendend, zu den Lehrstreitigkeiten übergehen, und im Zusammenhang mit ihnen zu den großen theologischen Charakteren, die sich mitten in diesen bewegten Zeiten durch Lehre, Gesinnung und Wandel ausgezeichnet haben.

Achtundzwanzigste Vorlesung.

Der Glaube der Christen und die Kirchenlehre. — Die Lehre des Arius. — Die Synode von Nicäa. — Athanasius. — Geschichte des arianischen Streites bis auf die Synode von Konstantinopel 381.

Die Formen des christlichen Gottesdienstes stehen im innigsten Zusammenhang mit dem Glauben der Kirche. Ein in diesen Glauben Uneingeweihter würde sie nicht verstehen. Nur von dem Mittelpunkt dieses Glaubens aus wird ihre Bedeutung uns klar. Auf Christum, den Sohn Gottes, den Menschgewordenen, den Gekreuzigten, den Auferstandenen, beziehen sich die Feste der Kirche; das Kreuz deutet allüberall, wo wir ihm begegnen, auf das Mysterium der Erlösung; die Taufe, das Abendmahl setzen den Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen voraus, und auch da, wo ein Kreis von Heiligen sich gebildet hat, bleibt doch der Mittelpunkt dieses Kreises der Eine, den die Propheten des alten Bundes geweissagt, den die Apostel des neuen verkündigt, für den die Märtyrer gestorben sind. Selbst die Verehrung der Maria, so wenig sie der einfachen Bibellehre gemäß ist, ist doch nur wieder ein Ausfluß, wenn auch ein falscher Ausfluß, aus der Verehrung, die Christo gebührt; denn nicht um ihrer selbst, sondern um Christi willen wurde sie geehrt und mit den Prädikaten einer Gottesmutter ausgerüstet. Also, mit einem Wort, die Entwickelung des christlichen Kultus sowohl als dessen Ausartungen lassen sich nur begreifen aus dem Glauben der Christen und aus der Lehre der Kirche über diesen Glauben. Wir können es daher nicht mehr länger aufschieben, von dem Glaubensbekenntnis zu reden, welches die Kirche im Zeitalter Konstantins und seiner Nachfolger aufstellte. Dieses Glaubensbekenntnis war allerdings seinem Wesen nach kein andres, als das der alten apostolischen Kirche. Schon in den ersten Jahrhunderten waren

die Thatsachen des Heils in kurze Sätze zusammengefaßt worden, wie das sogenannte apostolische Symbolum sie auch der späteren Zeit überliefert hat. Allein schon in den ersten Jahrhunderten hatten in der Auffassung und in der wissenschaftlichen Verarbeitung dieser Wahrheiten verschiedene Richtungen sich hervorgethan. Wir meinen nicht jene häretischen Richtungen, von denen die einen wieder in das Judentum zurück, die andern in die Irrgänge der heidnischen Denkweise hineinführten. Nein, auch unter den rechtgläubigen Christen waren über manche der wichtigsten Glaubenspunkte verschiedene Ansichten zu Tage getreten; Verschiedenheiten, die oft mehr durch die von Gott selbst geordnete Verschiedenheit der menschlichen Geistesanlagen, als durch eine Grundverschiedenheit der religiösen Herzensstimmung bedingt waren. Bei der gleichen Verehrung der einen heiligen geoffenbarten Wahrheit, bei der gleichen Liebe zu Christus, bei dem gleichen Streben, ihm wohlzugefallen, ja bei der gleichen Bereitwilligkeit, das Leben für ihn hinzugeben, gingen doch die Meinungen über ihn und über sein ewiges Verhältnis zu Gott dem Vater, sowie über seine Menschwerdung, über seine gottmenschliche Person bedeutend auseinander, und es gehört zu den betrübendsten Erscheinungen der Kirchengeschichte, daß die Christen, statt diese Verschiedenheiten zu tragen, oder in Geduld und Liebe sie auszugleichen, einander um ihretwillen verdächtigten und verdammten. Und so müssen wir uns denn entschließen, auch diese unerbauliche Seite des christlichen Lebens in unsre Geschichtsdarstellung aufzunehmen. Am Ende ist es doch auch nicht das Unerbauliche allein, was hier zu berichten ist. Es ist ja doch nicht lauter leeres Wortgezänke, was uns hier begegnet; es sind doch nicht alles rohe Hände, die das Heilige antasten; es sind auch geweihte und kunstreiche Hände, die, soweit es ihnen von Gott gegeben war, an dem Ausbau des Heiligtums sich beteiligten. Es ist bei allem Störenden doch wieder etwas Großes und Erhebendes, zu sehen, wie die Geister nach einem Ausdruck ringen, der da würdig und bestimmt, mit der nötigen Schärfe des Gedankens auch in Worten und Formen das ausdrückte, was das Herz zu glauben sich gedrungen fühlt. Und wenn auch diese Worte und Formen das eine Mal hinter dem Inhalt zurückbleiben, das andre Mal wieder vorgreifen und fehlgreifen in ihrer Ungeduld, so soll uns das nicht verstimmen gegen die Arbeit selbst und die edlen Kräfte, die sich dabei beteiligten. Vielmehr soll uns das auch mit ein Zeugnis sein für die höhere Abstammung unsers Geistes, wie für die höhere Natur des Christentums, daß beide nicht voneinander los kommen

können, daß seit der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch diese Thatsache das höchste und würdigste Objekt der frommen Betrachtung geblieben ist, daß Jahrhunderte um Jahrhunderte die christliche Theologie dieses eine Ziel des Denkens unermüdlich verfolgt und in diesem Denken an sich schon der menschliche Geist die edelste Befriedigung gefunden hat, auch wo er sich sagen mußte, daß unser Wissen Stückwerk sei.

Daß Christus, der Sohn Gottes, Mensch geworden; daß er ein Mensch gewesen, eine historisch-menschliche Persönlichkeit, in der die Fülle der Gottheit menschlich wohnte, daß er mithin göttliches und menschliches Sein, die wir uns sonst als ein Getrenntes denken, in sich zu einer Person vereinigt habe, das war stets die Grundanschauung der christlichen Kirche, und darum wies schon die Kirche der ersten Jahrhunderte den ebionitischen Irrtum, wonach Jesus ein bloßer Mensch gewesen, ebensowohl zurück, als jenes gnostische Phantasma, wonach die wahre Menschheit Christi zum bloßen täuschenden Scheine herabsank. Das Bekenntnis der Gottheit Christi in diesem allgemeinen Sinne ist sonach das alte urchristliche Bekenntnis der Kirche, das gegen jede Entstellung und Verkümmerung zu bewahren die wesentliche Aufgabe aller christlichen Theologie war. Eins aber war bei diesem Bekenntnis immer wohl zu beachten, daß weder die wahre Menschheit Jesu über der Gottheit sollte vergessen, noch daß durch seine Gottheit die Gottheit des Vaters irgendwie sollte zurückgedrängt, oder die Einheit Gottes, die Grundlage aller Religion, sollte zerstört werden. Im Gegenteil sollte der Monotheismus, der Glaube an einen Gott, der Vielgötterei des Heidentums gegenüber aufs entschiedenste betont und aufrechterhalten werden. Drei Götter wollte die Kirche ebensowenig, als einen Halbgott, sie wollte den dreieinigen Gott im Himmel, und den auf Erden erschienenen Gottessohn, Jesus Christus. Das ist unstreitig der Kern der christlichen Lehre, und diesen Kern nicht nur zu bewahren, sondern ihn immer bestimmter hervorzuheben und in eine entsprechende Lehrform zu fassen, das war die Aufgabe derer, welche als die Leiter und Führer der Kirche voran gingen. Allein diese Aufgabe führte von Anfang an große Schwierigkeiten mit sich. Sowie man den Boden der unmittelbaren religiösen Erhebung verließ, sowie man mit den gegebenen Begriffen „Gott und Mensch" wie mit mathematischen Größen rechnen, die Gefühle und Ahnungen des Herzens, die höchsten Anschauungen religiöser Andacht und Begeisterung, deren Wahrheit allein mit dem Glauben erfaßt werden kann, auf eine für

alle Zeiten zureichende Verstandesformel zurückführen wollte, so konnte es nicht fehlen, daß man sich in Widersprüche verwickelte, daß man ein Buchstabengerippe erhielt, aus dem der Geist entwichen war und für welches man nur um so heftiger mit Worten sich stritt, je weniger man sich etwas Vernünftiges dabei zu denken, geschweige sich dafür von Herzen zu begeistern wußte. Die tote Rechtgläubigkeit, wie häufig wurde sie mit dem Glauben verwechselt, den Christus als notwendige Bedingung der Seligkeit aufstellt! Die unbedingte Annahme einer von Menschen aufgestellten Formel hieß dann Glauben, und das Verwerfen dieser Formel, oder der leiseste Zweifel, der in ihre Richtigkeit und Angemessenheit gesetzt wurde, galt für Unglaube, für Ketzerei. Man ging von dem richtigen Satz aus, daß das Christentum göttliche Geheimnisse uns offenbare, und daß auch das Geoffenbarte selbst wieder einen geheimnisvollen Hintergrund habe, den die menschliche Vernunft nicht zu ergründen vermag, vor dem sie anbetend stillsteht. Aber statt bei der Anerkennung dieses Geheimnisses es bewenden zu lassen, mutete man dem Verstande zu, auch das Unvereinbare und Widersprechende in den von Menschen aufgestellten Formen als ein unantastbares Mysterium hinzunehmen und sich unter dasselbe in stummer Unterwerfung zu beugen. Statt unter den Gehorsam Christi die Vernunft gefangen zu nehmen, sollte man sie auch gefangen nehmen unter den Gehorsam der Kirche, oder gar dieser und jener Schule in der Kirche. Darin lag das Harte, das Gewaltthätige der sogenannten Orthodoxie. Das fühlten auch manche der einsichtsvolleren und erleuchteteren Kirchenlehrer selbst. Über jener Schattenseite wollen wir aber die Lichtseite nicht vergessen, wollen nicht vergessen, daß wir eben der angestrengten Arbeit jener Männer, ihrem ungebrochenen Glaubensmute, ihrer Standhaftigkeit es verdanken, daß die Substanz der christlichen Lehrwahrheit denn doch erhalten und vor Mißbildungen, ja vor gänzlicher Entstellung bewahrt wurde. Diese Lichtseite wie jene Schattenseite der kirchlichen Orthodoxie wird uns in den Streitigkeiten dieser Zeit, zunächst in dem Streit über die Dreieinigkeit Gottes, um welchen sich die ganze Theologie der Zeit bewegte, immer wieder entgegentreten.

Schon in den ersten Jahrhunderten hatten die Schulmeinungen der Philosophen ihren Einfluß auch auf die Entwickelung der christlichen Trinitätslehre geübt, und auch die, welche rechtgläubig zu sein meinten, gingen in zwei verschiedenen Richtungen auseinander, die beide, wenn man sie bis in ihr Äußerstes verfolgte, häretisch wurden. Indem die

einen die Einheit Gottes um jeden Preis festhielten und auch den Schein von drei Göttern zu vermeiden suchten, hoben die andern die Verschiedenheit hervor, die sich im Wesen Gottes selbst ergibt, sobald man von Vater, Sohn und Geist redet. Beides aber hatte sein Bedenkliches. So hatte die alte Kirche es mißbilligt, wenn von denen, welche die Einheit Gottes festhielten, auch das dem Vater zugeschrieben wurde, was nur dem Sohne zukommt, z. B. der Vater habe gelitten, der Vater sei am Kreuz gestorben. Ebenso war die Meinung des Sabellius bekämpft worden, welche Vater, Sohn und Geist als bloße verschiedene Benennungen des einen Gottes und nicht als verschiedene Personen (Hypostasen) faßte. Aber die diesem Unitarismus (Monarchianismus) entgegenstehende Ansicht, die wir besonders von Origenes und seiner Schule vertreten sehen, wonach der Sohn scharf unterschieden wurde vom Vater, führte zuletzt auf eine Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Und das war ebenfalls bedenklich, indem die Gottheit des Sohnes dadurch beschränkt und auf eine Halbgottheit heruntergesetzt wurde. Die Wahrheit des alten Sprichwortes, daß der in die Scylla fällt, welcher die Charybdis vermeiden will, zeigte sich recht auffällig bei diesen Streitigkeiten, wie denn die Kirchenlehrer der Zeit selbst davon das Gefühl hatten.*) Einen merkwürdigen Beleg dazu bildet gerade die große arianische Streitigkeit, welche die Zeit von Konstantin bis Theodos und weiter hinaus bewegte, und zu deren Betrachtung wir nun übergehen.

Man würde sich eine ganz falsche Vorstellung von dieser Streitigkeit machen, wenn man glaubte, Arius, von dem die Streitigkeit ausging, sei auf einmal mit einer Ketzerei hervorgetreten, die er willkürlich in seinem Kopfe ausgeheckt und an die zuvor keine Christenseele gedacht habe. Oder hätte er wirklich den Frieden der Kirche plötzlich aufgestört durch eine bisher unerhörte, dem Glauben der gesamten Kirche schnurstracks widersprechende Meinung? Schon der lange Kampf, der deshalb geführt wurde, beweist uns das Gegenteil. Auch die boshafte Absicht die Wahrheit zu verfälschen, welche die Orthodoxen von jeher bei den Ketzern voraussetzten, darf gar nicht so unbedingt vorausgesetzt werden; es konnten auch bessere und edlere Motive mitwirken, und auch wo Irrtum mit unterlief, konnte er ein wohlgemeinter Irrtum sein.**)

*) Vgl. Chrysostom. de sacerdotio IV. 4.

**) Wir schließen uns hier unbedenklich an Neanders Urteil an, obgleich diese Milde dem großen Kirchenhistoriker von verschiedenen Seiten her zum Vorwurf gemacht worden ist.

Arius war Presbyter zu Alexandrien. Er wird uns von den Zeitgenossen geschildert als ein langer, hagerer, blasser Mann, mit dickem, strubbeligem Kopfhaar und einem ernsten, finstern Aussehen; doch soll er im Umgang ein angenehmes, bescheidnes Wesen gehabt und sich durch Gelehrsamkeit ausgezeichnet haben. Auch an dichterischer Begabung fehlte es ihm nicht; er verfaßte Lieder für Reisende, für Schiffer und Müller; doch im ganzen verrät er mehr eine prosaische als poetische Natur. Wenigstens scheint seine Dogmatik eher auf einem gewissen Verstandesformalismus, als auf einer phantasievollen Auffassung göttlicher Dinge beruht zu haben. Alexandrien haben wir in der vorigen Periode als den Sitz einer blühenden theologischen Schule kennen gelernt. Dort hatten schon Origenes und noch mehr sein Schüler Dionys, der den Sabellius bestritt, auf die Unterscheidung des Sohnes vom Vater gedrungen und deshalb die Unterordnung des Sohnes unter den Vater betont. Arius, der übrigens seine theologische Bildung in Antiochien empfangen und bereits dort eine ähnliche Richtung genommen hatte, schloß sich an diese schon vorhandene, seinem Wesen besonders zusagende Vorstellung an. Er ging aber in der Unterordnung des Sohnes unter den Vater noch einen bedeutenden Schritt weiter, indem er den Sohn als ein bloßes Geschöpf des Vaters betrachtete. Er leugnete zwar nicht die Gottheit Christi unbedingt. Ihm war Christus nichts weniger als ein gewöhnlicher Mensch. Er war ein höheres Wesen, er war der Sohn Gottes, der lange schon vor dieser sichtbaren Welt, ja vor allen Zeiten und Welten (Äonen) existiert hat und durch den diese sichtbare Welt geschaffen ist; man mag ihn darum auch ausdrücklich Gott nennen; aber doch ist er nicht in demselben Sinne Gott, wie der Vater; er ist nicht gleich ewig, wie er, sondern es war ein „Einst", da er nicht war; der Vater hat ihn geschaffen, als den Erstling aller Kreatur. Man sieht, Arius gibt sich alle Mühe, Christum weit, unendlich weit hinaus zu heben über alles Geschaffene, ihn als Herrn aller Kreatur zu begreifen; aber er versagt ihm das Prädikat Gott im vollsten Sinne des Wortes. Damit trifft der Vorwurf einer Mehrheit von Göttern, den man so oft der orthodoxen Lehre gemacht, mit weit größerem Rechte den Arius. Er stellte, um es kurz zu sagen, neben oder vielmehr unter den höchsten Gott einen zweiten, vom ersten abhängigen Gott.*) Es spielt unstreitig

*) Von einem solchen zweiten Gott, den sie von Gott an sich unterschieden, hatten übrigens auch andre Kirchenlehrer geredet. Auch hier steht Arius nicht allein.

noch eine heidnische Reminiszenz von Halbgöttern und Heroen in dieser arianischen Vorstellung mit. Auch der innere Widerspruch, an dem die orthodoxe Lehre leiden soll, fällt weit stärker dem Arianismus zur Last; nach ihm soll Christus vor allen Zeiten und Äonen geschaffen sein, und doch soll eine Zeit gewesen sein, da er nicht war; nach ihm soll Christus Gott sein, und doch auch wieder nicht Gott; ewig, über die Zeit erhaben, und doch wieder nicht ewig. Weder vom Standpunkte der Vernunft, noch von dem des Glaubens aus konnte also die Lehre des Arius gerechtfertigt werden, und wir haben uns somit gar nicht zu wundern, daß ihr widersprochen, und daß sie mit Gründen der Vernunft und der Schrift bestritten wurde.

Der erste, der gegen Arius auftrat, war der Bischof von Alexandrien, Alexander. Als Arius sich nicht zum Widerruf verstehen wollte, schloß Alexander ihn ohne weiteres (320) von der Kirchengemeinschaft aus und hielt das Jahr darauf eine Synode, an der gegen 100 Bischöfe aus der Umgegend, aus Ägypten und Libyen, teilnahmen. Die Synode verdammte den Arius. Dieser verließ Ägypten; er wandte sich nach Palästina und von da nach Nikomedien, wo der dortige Bischof Eusebius sich seiner annahm, und sogar eine Aussöhnung mit Alexander zu bewirken versprach. Euseb von Nikomedien, dem auch der andre Euseb von Cäsarea (der Kirchenhistoriker) beitrat, billigte zwar keineswegs die Lehre des Arius in ihrer ganzen Schärfe und Schroffheit, allein er gab ihr eine möglichst milde Auslegung, und mit ihm hielten es die meisten der morgenländischen Bischöfe. Sie alle begriffen, daß Arius aus Furcht vor dem Sabellianismus, d. h. aus der Besorgnis, die Unterschiede in der Gottheit zu verwischen, in das entgegengesetzte Extrem geraten konnte, und von diesem, hofften sie, würde er schon zurücktreten, sobald auch Alexander seinerseits nachgäbe. Euseb von Cäsarea namentlich warf sich zum Vermittler auf, und auf seine Fürsprache hin scheint Arius wieder nach Alexandrien zurückgekehrt zu sein. Mittlerweile hatte auch Konstantin von der Streitigkeit vernommen. Man denke sich den noch halb im Heidentum stehenden Kaiser auf einmal mit theologischen Fragen behelligt, über welche seine Theologen selbst nicht im reinen waren! Er sah den Streit für einen gelehrten Streit an, und da er nach der Besiegung des Licinius eine Reise nach Ägypten vorhatte, so schickte er seinen Hofbischof, den Hosius von Corduba, mit einem Briefe an Alexander und Arius ab, in welchem er die Streitenden zum Frieden ermahnte; es mögen, meinte er, solche Streitigkeiten der Übung wegen unter den Gelehrten

angestellt werden, aber die Kirche solle man damit nicht beunruhigen. In dieser Meinung hatte ihn besonders Euseb bestärkt, der über alles den Frieden wünschte. Allein in Ägypten waren die Gemüter schon zu sehr aufgeregt; es kam selbst zu einem Volkstumult, zu Schlägereien und Unordnungen, bei welchen sogar das Bild des Kaisers beschimpft wurde. Als Hosius diesen Bericht brachte, entschloß sich Konstantin, eine große Reichssynode zu veranstalten, auf der auch noch andre Dinge, namentlich die Frage wegen des Osterfestes, entschieden werden sollten, und schrieb dieselbe nach Nicäa in Bithynien aus, im Jahr 325. Es ist das die erste sogenannt allgemeine (ökumenische) Synode der Christenheit, bei deren Geschichte wir deshalb etwas näher verweilen müssen.

Aus allen Provinzen des Reiches, aus Europa, Asien, Afrika ließ der Kaiser eine Anzahl Bischöfe auf Staatskosten zusammenbringen, so daß diese geistlichen Herren, wie Euseb sich ausdrückt, einen großen Kranz bildeten, aus den schönsten Blumen geflochten, den Konstantin durch das Band des Friedens zur Ehre Christi zusammenhielt. Die Gesamtzahl der Bischöfe wird verschieden angegeben; nach der gewöhnlichen Annahme waren es 318, von denen viele durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hervorleuchteten; die einen ehrwürdig durch ihr Alter, die andern noch in frischer Jugendblüte. Es war um die Zeit des Frühsommers, als das Konzil zusammentrat; es dauerte bis tief in den August hinein. Der Kaiser hatte seinen Palast zu den Sitzungen eingeräumt. Besonders feierlich war der erste Zusammentritt und die Eröffnung des Konzils. Eine feierliche Stille herrschte in dem Versammlungssaale; man erwartete in Ehrfurcht die Ankunft des Kaisers. Erst erschienen die kaiserlichen Räte und Trabanten und nahmen ihre Plätze ein. Auf ein gegebenes Zeichen erhoben sich dann alle von ihren Sitzen. Der Kaiser trat in die Mitte, wie ein Engel Gottes (sagt Euseb), umflossen von dem feuerfarbigen Schimmer seines Purpurgewandes, auf dem der Glanz des Goldes mit dem der Edelsteine wetteiferte. Er grüßte die Versammlung mit freundlicher Herablassung. Als er die Stufen des goldenen Thrones betreten, der für ihn bereit stand, setzte er sich nicht eher nieder, als auf den Wink der Bischöfe. Nachdem er sich gesetzt, thaten es auch die übrigen. Nun stand der Bischof, der seinen Platz zur Rechten des Kaisers genommen (es war Euseb von Cäsarea), auf und hielt, wie der bescheidene Geschichtschreiber nicht anders sagen durfte, eine mittelmäßige Rede an den Kaiser, worin er Gott dankte seinetwegen. Abermaliges Stillschweigen trat ein; aller

Augen waren unverwandt auf den Kaiser gerichtet. Mit leiser, sanfter Stimme begann dieser also: „Meiner Wünsche Ziel ist erreicht, Euch, meine Freunde, hier versammelt zu sehen; dafür statte ich dem König der Welt meinen Dank ab, daß er mir neben so vielen andern Wohlthaten auch diese Gnade erwiesen hat, Euch in einmütiger Gesinnung beisammen zu sehen. Kein Feind soll dieses Glück uns trüben. Nachdem der Gottesfeinde Tyrannei durch Gottes Macht beseitigt worden, soll es dem Teufel nicht gelingen, auf andre Weise das göttliche Gesetz zu lästern; denn die innere Spaltung der Kirche halte ich für weit gefährlicher, als Kriege und Schlachten. Als ich durch des Höchsten Gnade und seinen Beistand die Feinde besiegt (den Maxentius und Licinius), glaubte ich, es bleibe mir nichts mehr übrig, als Gott dafür zu danken und mich mit denen, die durch mich befreit worden, des Sieges zu freuen. Nun ich aber wider alles Erwarten von Eurer Spaltung hörte, da hielt ich es für keine geringe Sache, und um durch meine Vermittelung dem Übel abzuhelfen, habe ich Euch ohne Verzug hierher beschieden. Ich freue mich sehr, Euch hier versammelt zu sehen, aber erst dann werde ich glauben, daß mir die Sache gelungen sei, wenn ich mich von Eurer friedlichen Übereinstimmung werde überzeugt haben, welche Euch, als den Heiligen Gottes, auch andern anzuraten geziemt. Stehet also nicht länger an, ihr Freunde und Diener Gottes, ihr wackern Knechte unsers gemeinsamen Herrn und Heilandes, stehet nicht länger an, die Ursachen dieser Spaltung aus dem Wege zu räumen und alle Zweifelsknoten durch Satzungen des Friedens aufzulösen. Damit werdet Ihr thun, was vor Gott gefällig, und mir, Euerm Mitknechte, werdet Ihr eine überschwengliche Freude bereiten." Nachdem der Kaiser diese wohlgesetzte Thronrede in lateinischer Sprache gehalten, gab er das Wort den anwesenden Bischöfen. Da zeigte sich bald, wie mißlich es um die gerühmte Einheit stand. Sofort fingen die einen an die andern zu beschuldigen, und indem diese die Vorwürfe zurückgaben, erhob sich ein immer heftigerer Wortwechsel. Wir bewundern die Geduld des Kaisers, der, wie Euseb ihm nachrühmt, mit gespannter Aufmerksamkeit die Redner verfolgte. Als der erste Sturm sich gelegt und die Atmosphäre sich etwas geklärt hatte, zeigte sich's, daß nur eine geringe Zahl von Bischöfen dem Arius beistimmte. Die beiden Eusebe suchten auch hier zu vermitteln. Eine Formel, die Euseb von Nikomedien in Vorschlag brachte, ward verworfen; eine andre des Euseb von Cäsarea, die in allgemeinen, großenteils biblischen Ausdrücken abgefaßt war, fand größern Beifall, genügte

aber auch nicht, weil die Partei des Alexander immer noch fürchtete, Arius könnte hinter solche allgemeine Ausdrücke seine Ketzerei verstecken. Da gelang es einem kleinen, unansehnlichen Manne, der in der Kirche nur erst die Würde eines Diakonus erstiegen hatte, die Aufmerksamkeit der Versammlung auf sich zu lenken, und seinem Einflusse war es vor allen Dingen zuzuschreiben, daß ein Glaubensbekenntnis zustandekam, das als der Ausdruck der Versammlung genehmigt wurde. Dieser Mann war kein andrer, als Athanasius, der in der Folge den Namen des Großen und eines Vaters der Orthodoxie erlangt hat.

Über seine Jugendgeschichte wissen wir nichts Zuverlässiges. Nur so viel ist sicher, daß er ein streng asketisches Leben führte. Der heilige Antonius, der Stifter des Mönchtums im Orient, hatte auf den Jüngling großen Einfluß gehabt. Daß er bei ihm in der Einöde gelebt, ist nicht erweislich, aber wohl ist er sein Gewissensrat und sein Führer in der Askese gewesen. Bei dem Bischof Alexander stand Athanasius in großem Ansehen. Dieser soll auf ihn schon aufmerksam geworden sein, als er ihn einst als Knaben unter der Schar seiner Gespielen den Priester vorstellen und die heiligen Handlungen desselben nachahmen sah. Dies habe ihn bestimmt, den Knaben zu sich zu nehmen und ihn für den geistlichen Stand zu erziehen. Jedenfalls hatte Athanasius eine tüchtige philosophische Bildung genossen, und schon vor seinem Auftreten auf der Synode hatte er sich schriftstellerisch ausgezeichnet in einem Werke, das er zur Verteidigung des Christentums gegen die Heiden schrieb.

Das Glaubensbekenntnis, welches die Synode aufstellte und das alle Anwesenden zu unterschreiben aufgefordert wurden, lautete nun also: „Wir glauben an einen Gott, den Allmächtigen, den Schöpfer der „sichtbaren und der unsichtbaren Dinge, und an den einen Herrn „Jesum Christum, den Sohn Gottes, der gezeugt ist aus dem Vater, „als der Eingeborne, d. i. aus dem Wesen des Vaters, Gott aus „Gott, Licht aus dem Lichte, wahrhaftiger Gott aus dem wahrhaftigen „Gotte, gezeugt und nicht geschaffen, wesensgleich dem Vater, durch „den alle Dinge gemacht sind im Himmel und auf Erden, der um „uns Menschen willen und zu unserm Heil gerabgekommen ist, der „Fleisch geworden, Mensch geworden, gelitten hat und auferstanden ist „am dritten Tage; ist aufgefahren in den Himmel, von dannen er „wiederkommen wird zu richten die Lebendigen und die Toten, — und „an den Heiligen Geist. Die aber, welche sagen, es war einst, da

„er nicht war, oder er war nicht, ehe er geworden, oder er ist aus „dem Nichts oder aus einer andern Substanz oder Wesen geworden, „oder der Sohn Gottes ist geschaffen oder wandelbar oder veränderlich: „die verdammt die heilige katholische und apostolische Kirche.“

Alle Bischöfe, auch die, welche früher dem Arius sich günstig gezeigt hatten, mit Ausnahme von zweien (der Bischöfe Theonas von Marmarika und Sekundus von Ptolemais), unterschrieben die Formel. Arius wurde verdammt und mit den beiden, die ihre Unterschrift verweigert, nach Illyrien ins Exil geschickt. Alle Schriften des Arius sollten bei Todesstrafe ausgeliefert und verbrannt werden. Der volle Sieg war auf seiten des Alexander, der jedoch diesen über Arius errungenen Triumph nicht lange mehr überlebte. Zwar trat nun der gefeierte Athanasius an seine Stelle. Aber gerade Athanasius hatte Neider und Gegner die Menge. Viele hatten bloß aus Furcht, oder um der Sache ein Ende zu machen, die nicäische Formel unterschrieben. Sowie sie wieder freier atmeten, ließen sie ihren Unwillen über das Geschehene aus und suchten es rückgängig zu machen; namentlich hatte Eusebius es nicht verschmerzen können, daß seine Vermittelungsversuche so wenig Anklang gefunden. Er wandte daher allen seinen Einfluß an, den Kaiser von seinen strengen Gesinnungen gegen die Arianer zurückzubringen, und auch die Schwester Konstantins, Konstantia, die ganz unter arianischem Einflusse stand, lag ihrem Bruder so lange an, bis er dem Arius gestattete, wieder bei Hof zu erscheinen und ihm ein Glaubensbekenntnis einzuhändigen, das in allgemeinen Ausdrücken im Sinne des Eusebius abgefaßt war. Von einem großen Teil der morgenländischen Bischöfe wurde dieses Bekenntnis genügend erfunden, um den Arius wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen; Athanasius aber widersetzte sich standhaft, selbst dann, als der Kaiser die Wiederaufnahme kategorisch forderte, so daß dieser, überwältigt von dem Eindruck, den „der Mann Gottes“ auf ihn machte, von seiner Forderung abstand.

Allein die Gegner des Athanasius ruhten nicht; sie hatten seinen Sturz beschlossen und an schlimmen Beschuldigungen gegen ihn ließen sie es nicht fehlen; Konstantin wurde abermals umgestimmt; er schöpfte neuen Verdacht gegen den Mann, der ihm kurz zuvor als ein Gottesmann erschienen war. Eine Synode zu Cäsarea (333) sollte die gegen Athanasius erhobenen Anklagen untersuchen; allein dieser weigerte sich, zu erscheinen. Konstantin ordnete darauf eine neue Synode in Tyrus an. Es sollte nämlich im Jahr 335 die Kirche, welche Konstantin

auf dem Grabe zu Jerusalem hatte erbauen lassen, feierlich eingeweiht werden. Damit nichts die Feier stören möchte, so sollte die Versammlung in Tyrus den Prozeß des Athanasius zu seiner Erledigung bringen. Diesem ließ der Kaiser mit Gewalt drohen, wenn er nicht erscheine. Athanasius erschien und hörte die wider ihn erhobenen Beschuldigungen. Einige konnte er sofort durch den Augenschein widerlegen; andre bezogen sich auf Vorgänge in Ägypten, die erst untersucht werden mußten. Es wurde eine Kommission dahin abgeordnet, aus der seine persönlichen Anhänger ausgeschlossen waren, und auf deren Bericht hin wurde Athanasius verurteilt, seines bischöflichen Amtes entsetzt und die Kirchengemeinschaft mit ihm aufgehoben. Athanasius appellierte an den Kaiser und reiste selbst nach Konstantinopel. Er traf ihn, als er eben zu Pferde nach der Stadt ritt, und warf sich ihm in den Weg. Der Kaiser wies ihn erst von sich, und erst auf längeres Andringen gab er ihm Gehör. Athanasius verlangte entweder eine Revision des Prozesses durch eine neue Synode, oder einen Spruch des Kaisers von sich aus. Konstantin fertigte darauf in der That ein Schreiben ab an die in Jerusalem versammelten Bischöfe. Unterdessen aber kamen ihm neue Beschuldigungen zu Ohren; unter anderm, Athanasius habe eine Empörung in Ägypten angezettelt, er habe die Ausfuhr des Getreides aus Alexandrien nach Konstantinopel verhindert, und obgleich auch dagegen Athanasius behauptete, daß er als einfacher Privatmann dergleichen nicht vermöchte, verwies ihn Konstantin, vom Unmute hingerissen, nach Trier, wo er bei dem dortigen Bischof Maximus eine ehrenvolle Aufnahme fand (336). Die Gegenpartei hatte nur auf diese Entfernung des Athanasius gewartet, um den Arius wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Die in Jerusalem versammelten Bischöfe faßten darüber einen vorläufigen Beschluß. Die feierliche Aufnahme selbst sollte zuerst in Alexandrien vor sich gehen. Dort war indessen die Aufregung noch sehr groß. Der Geist des Athanasius lebte in den Bewohnern auf. Konstantin fand daher für gut, den Arius erst zu sich nach Konstantinopel zu rufen und sich von ihm noch einmal ein Glaubensbekenntnis einreichen zu lassen; er sollte eidlich beteuern, daß er keinen andern Glauben habe, als den der Kirche. Als Arius diesem Befehl nachgekommen, schien dem Kaiser kein Hindernis mehr vorhanden. Er soll ihn mit den Worten entlassen haben: „Hast du den rechten Glauben, so hast du gut geschworen; ist aber dein Glaube gottlos und du hast dennoch geschworen, so mag Gott nach dem Schwur diese Sache richten.“ Darauf

befahl er dem Bischof Alexander von Konstantinopel, den Arius in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen. Der Bischof machte erst Vorstellungen; aber der Kaiser gebot, und dem Gebote zu widerstehen wagte er nicht. Da wandte sich der Bischof im Gebete zu Gott, er möge es verhindern, daß dieser Irrlehrer in die Kirche aufgenommen und dadurch die Kirche selbst geschändet werde. Und siehe da! An demselben Abend starb Arius eines plötzlichen Todes. So erzählen es die Orthodoxen, die in dem Tode des Ketzers ein Gottesgericht erblickten, während die Arianer von Zauberei redeten. Auch liegt der Verdacht der Vergiftung nicht allzufern, wenn man auf die nähern Umstände dieses Todes achtet.

So überraschend jedoch auch dieser Tod des Arius war, so vermochte er doch dem Streite keinen Einhalt zu thun. Die Partei der Eusebe, die man nun mit der des Arius identifizierte, behielt die Oberhand, sie stand bei Konstantin obenan und wußte die Zurückberufung des Athanasius zu hintertreiben. Erst nach ihres Vaters Tod beriefen die Söhne Konstantins die verbannten orthodoxen Bischöfe zurück, so auch den Athanasius, der unter lautem Jubel in Alexandrien einzog (338). Unterdessen wußte aber auch der erklärte Gegner des Athanasius, Euseb von Nikomedien, derselbe, der den Konstantin vor seinem Tode getauft hatte, sich den Bischofsitz in Konstantinopel zu verschaffen, und er und sein Anhang boten nun ihr ganzes Ansehen auf, den Schritten des Athanasius entgegenzuwirken. Die Beschuldigungen gegen seine Amtsverwaltung wurden aufs neue laut. Als die Gegner aber damit nicht durchdringen konnten, als namentlich Athanasius im Abendlande einen immer größern Anhang gewann (auch der römische Bischof war auf seiner Seite), fanden jene für gut, eine Synode für sich zu halten in Antiochien (341). Auf dieser Synode wurden bald hintereinander vier Glaubensbekenntnisse abgefaßt, in welchen zwar die Lehre des Arius verworfen, aber ebensowenig die nicäische Lehre angenommen, sondern ein Mittelweg gesucht wurde. An dem toten Arius war den Versammelten wenig gelegen; ja sie sprachen es sogar aus, daß sie es unter ihrer bischöflichen Würde hielten, der Meinung eines bloßen Presbyters zu folgen. Aber woran ihnen besonders lag, das war die abermalige Entfernung des Athanasius. Er sei, hieß es, ohne einen Synodalbeschluß, mithin unrechtmäßig in sein Bistum wiedereingesetzt worden; sie sprachen das Absetzungsurteil über ihn und wählten an seine Stelle einen gewissen Gregorius aus Kappadocien. Die Alexandriner waren darüber aufs äußerste empört.

Nur mit Gewalt der Waffen konnte der Neuerwählte in sein Bistum eingeführt werden. An einem Karfreitag und an dem darauffolgenden Ostertag kam es zu den wildesten Auftritten. Athanasius mußte der Gewalt weichen. Er richtete ein Rundschreiben an sämtliche Bischöfe, worin er nicht ohne Bitterkeit über das ihm widerfahrene Unrecht sich beklagte; dann schiffte er sich nach Rom ein, wo er bei dem dortigen Bischof Julius eine Zufluchtsstätte fand. Julius veranstaltete eine Synode, auf der etwa 50 Bischöfe sich einfanden, und diese erklärte die Unschuld des Athanasius. Da die Gegner nicht erschienen waren, teilte ihnen Julius die Beschlüsse der Synode schriftlich mit und machte ihnen Vorwürfe über ihr ganzes Betragen; diese aber drohten hinwiederum dem römischen Bischof mit Aufhebung der Kirchengemeinschaft.

In diesem Streite nun hatte Kaiser Konstantius im Morgenlande fortwährend die Eusebianer unterstützt, während Konstans im Abendlande sich des Athanasius annahm und die Beschlüsse der nicäischen Synode aufrechterhielt. Diese Spaltung zwischen Morgen- und Abendland sollte aber aufhören. Beide Kaiser kamen daher überein, im Interesse des Kirchenfriedens eine Synode zu Sardika in Illyrien zu veranstalten, auf welcher beide Parteien erscheinen und ein Resultat erzielen sollten (343). Es erschienen gegen 170 Bischöfe, etwa 100 aus dem Abendlande, 70 aus dem Morgenlande. Allein bald zeigte sich's, daß keine Verständigung möglich war. Die Morgenländer verließen die Synode und gingen nach Philippopel in Thracien, wo sie besonders verhandelten. Die Synode von Sardika, welcher die dem römischen Bischof seitens des Athanasius gemachten Konzessionen vorhergegangen waren, erklärte sich entschieden für Athanasius, während die in Philippopel versammelten Bischöfe aufs neue dessen Verdammung aussprachen. Damit war die Spaltung zwischen Morgen- und Abendland nur vergrößert. Zwar gelang es den Kriegsdrohungen des im Abendland regierenden Kaisers Konstans, seinen Bruder Konstantius auf die orthodoxe Seite hinüberzuziehen. Mit seiner Bewilligung kehrte Athanasius aus der Verbannung zurück und nahm abermals von seinem Bistum in Alexandrien Besitz, nachdem der an seine Stelle gewählte Gregorius schon vorher vom Pöbel in einem Aufruhr war erschlagen worden. Aber Athanasius konnte auch jetzt seines Sitzes nicht froh werden. Die Gegner benutzten sofort den bald nachher eintretenden Tod des Konstans, um aufs neue gegen Athanasius und seinen Anhang zu arbeiten. Es bot sich ihnen dazu ein erwünschter Anlaß. Die Gegner der nicäischen Lehre hatten sich unter

anderm auch darum derselben entgegengesetzt, weil der Ausdruck einer Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater in den Sabellianismus führen konnte, der allen Unterschied der Personen aufhob. Nun machten sie die Entdeckung, daß wirklich zwei Männer der nicäischen Partei diesem Irrtum verfallen seien, der Bischof Marcell von Ankyra und noch mehr sein Schüler, der Bischof Photinus von Sirmium. Und in der That hatte der letztere eine Ansicht über die Person Christi vorgetragen, die sich leicht als ketzerisch darstellen ließ. Indem Photinus den Sohn Gottes in seiner menschlichen Erscheinung unterschied von dem ewigen Logos, der mit dem Vater eins ist, konnte seine Lehre leicht dahin verstanden werden, als leugne er die wahre Gottheit des im Fleisch erschienenen Christus. Welch ein Triumph, im orthodoxen Lager selbst den Herd gefährlicher Irrtümer entdeckt zu haben. Auf einer Synode zu Sirmium (in Niederpannonien 351) wurde Photins Lehre verdammt, und von da an neigte sich der Kaiser Konstantius, der nun Alleinherrscher geworden, wieder den Gegnern des Athanasius zu und ließ es geschehen, daß auf einer Synode zu Arles (353) Athanasius aufs neue abgesetzt wurde; doch protestierte dagegen der Bischof von Rom, Liberius, aufs entschiedenste, mit ihm noch andre abendländische Bischöfe, so daß Konstantius sich genötigt sah, in Mailand eine neue Synode zu halten (355). Dreihundert Bischöfe waren anwesend, großenteils Abendländer; dennoch siegte die Gegenpartei, die den Kaiser auf ihrer Seite hatte. Wer in die Absetzung des Athanasius nicht einstimmen wollte, mußte seine Stelle verlassen und ins Exil wandern. Dies Schicksal traf u. a. auch den ebengenannten Bischof Liberius, an dessen Stelle ein gewisser Felix, eine Kreatur des Kaisers, gesetzt ward. Athanasius selbst zog sich zu den Anachoreten in die Wüste zurück und verfaßte da in der Einsamkeit mehrere Schriften wider die Arianer. So schien der Sieg der Anti-Nicäer und Anti-Athanasianer auf immer gesichert. Allein sie triumphierten zu schnell. Durch die innern Zwistigkeiten, die jetzt in ihrem eignen Lager immer offener zu Tage traten, wurde ihre Macht gebrochen, und die innere Haltungslosigkeit und Zerfahrenheit trat bald unverhüllt hervor.

Wie früher schon bemerkt, wollte diese Partei durchaus nicht als arianisch gelten; sie hatte vielmehr selbst auf der Synode zu Antiochien den Arianismus verworfen; was sie zusammenhielt, war der Widerwille gegen den Athanasius und die von ihm vertretene Lehre der Wesensgleichheit. Nun aber hatten sich unter ihre Fahne auch solche

begeben, die im Herzen entschiedene Arianer waren, ja, die über Arius noch hinausgingen, indem sie behaupteten, Christus habe mit dem Vater gar nichts gemein, er sei ihm ungleich. Mit diesen radikalen Arianern, den Arianern der äußersten Linken, wie wir sie heut zu Tage nennen würden, an deren Spitze Aetius und Eunomius standen, wollten nun die Theologen nichts gemein haben, die bisher sich einbildeten, in der rechten Mitte zu stehen, und so bildete sich denn im Gegensatz gegen jene eine sich bestimmt aussprechende Mittelpartei, die sich darin von den Orthodoxen der rechten Seite unterschied, daß sie statt der Wesensgleichheit nur eine Wesensähnlichkeit des Sohnes behauptete, während die strengen Arianer auch selbst diese Ähnlichkeit nicht zugeben wollten. Wieder eine andre Fraktion, die durch die Bischöfe Ursacius und Valens vertreten war, wollte dagegen nichts bestimmen, sondern sich mit den allgemeinsten Ausdrücken begnügen und alle die bisher gebrauchten Schlagwörter möglichst vermeiden. Eine Partei verdammte auch hier die andre, und jede suchte bei Hof Einfluß zu gewinnen. Konstantius ließ sich bald von dieser, bald von jener Partei einnehmen, und wurde dadurch recht eigentlich der Spielball aller Parteien. Erst ergriff er den Ausweg, der der leichteste schien, und den ihm Ursacius und Valens anrieten, nämlich allen Streit über die verschiedenen Ausdrücke, ja den Gebrauch dieser Schlagwörter selbst zu verbieten. Auf einer Synode zu Sirmium wurde daher eine Formel entworfen, die diese Ausdrücke vermied, und wer dieselbe unterschrieb, wurde wieder zu Gnaden angenommen und erhielt seine Stelle wieder. Der Bischof Liberius ließ sich die Formel gefallen und gelangte so wieder auf den Stuhl zu Rom. Selbst der hundertjährige Hosius von Corduba, früher ein gewaltiger Streiter für die nicäische Orthodoxie, fügte sich altersschwach in den Willen des Kaisers: er trat in sein Bistum wieder ein, um bald darauf zu sterben. Allein der vom Kaiser ergriffene Ausweg war nicht so leicht, als er schien. Der Streit war schon viel zu weit gediehen, als daß er durch ein kaiserliches Machtgebot hätte niedergeschlagen werden können. Auch jetzt wieder wurden Synoden über Synoden gehalten (zu Rimini im Abendlande, zu Seleukia im Morgenlande), auch jetzt Formeln durch Formeln verdrängt. Als die Verwirrung aufs höchste gestiegen, starb Kaiser Konstantius, am 3. November 361. Überaus merkwürdig ist das Urteil, das ein heidnischer Geschichtschreiber, Ammianus Marcellinus, über ihn gefällt hat, wenn er von ihm sagt, er habe die einfache Christusreligion mit Superstition vermengt und eine

Masse von Streitigkeiten erregt, die große Verwirrungen angerichtet hätten. Ja, er gibt ihm schuld, das Staatsfuhrwesen in Zerrüttung gebracht zu haben, indem er unaufhörlich die Bischöfe von einer Synode zur andern kutschieren ließ. Das hörte nun freilich mit Julians Regierung auf.

Julian mischte sich begreiflich gar nicht in die innern Angelegenheiten der Christen. Ja, im stillen freute er sich über die Händel; und können wir es ihm verdenken, wenn er diese Uneinigkeit der Theologen als einen Beweis gegen den göttlichen Ursprung des Christentums geltend machte? Unter ihm kehrten denn auch die vertriebenen Bischöfe zurück. So auch Athanasius. Er bot, soviel er es mit seinem Gewissen verantworten konnte, die Hand zum Frieden. Alle wollte er als Brüder in Christo erkennen, alle in den Kirchenfrieden wiederaufnehmen, welche das nicäische Bekenntnis unterschreiben würden; auch die, welche aus Menschenfurcht den Glauben verleugnet hätten, sollten Verzeihung erlangen, wenn sie den frühern Fehler durch ihre Unterschrift wieder gut machten. Dieses staatskluge Verfahren war jedoch den überstrengen Eiferern zu mild. Der Bischof Lucifer von Cagliari, der viel um des orthodoxen Glaubens willen ausgestanden, ein wackrer, aber schroffer Mann, wollte von keiner Amnestie wissen; er hob in seiner Hyperorthodoxie sogar mit Athanasius die Kirchengemeinschaft auf und bildete mit andern Ultras eine Sonderkirche.

Nach Julians Tod erhoben besonders unter Kaiser Valens die Arianer aufs neue ihr Haupt. An ihm hatten sie eine mächtige Stütze. Die Katholiken (d. h. die Anhänger der nicäischen Lehre) wurden sogar von diesem Kaiser aufs heftigste verfolgt, während Valentinian im Abendlande die Lehre von Nicäa aufrechterhielt. Unter diesen Drangsalen starb Athanasius im Jahr 373. Unter Julian war er, wie eben bemerkt, wieder zurückberufen, aber von demselben Kaiser wieder verbannt worden, nicht seiner Orthodoxie, sondern seiner politischen Machtstellung wegen. Unter Jovian wieder zurückgekehrt, wurde er von Valens, dem Gönner der Arianer, aufs neue vertrieben. Über vier Monate hielt er sich in der Nähe von Alexandrien, in der Gruft seines Vaters, verborgen. Endlich ließ sich Valens bewegen, ihn noch einmal zurückzuberufen; und so verbrachte er den Rest seines Lebens in der Betrachtung göttlicher Dinge, nachdem er von den 46 Jahren seines Bistums 20 in der Verbannung zugebracht, die fünfmal über ihn verhängt worden. Die Urteile der Menschen über ihn lauten sehr verschieden. Man hat ihm Härte und Starrsinn vorgeworfen, In-

toleranz gegen Andersgläubige. Dagegen haben andre seinen Glaubensmut, seine unbeugsame Überzeugungstreue, seinen großen theologischen Charakter hervorgehoben. Beides mit Recht. Denn mag Athanasius auf den bestimmten Ausdruck des Glaubens in der von ihm für richtig gehaltenen Form einen zu hohen Wert gelegt und die Orthodoxie des Verstandes mit der Religion des Herzens verwechselt haben — daß er, wo andre von dem Wind der Lehre sich hin- und herbewegen ließen, seiner Überzeugung treu geblieben und für diese Überzeugung männlich eingestanden, daß er von niedriger Schmeichelei und Hofdienerei sich fern gehalten, fern von Menschengefälligkeit wie von Menschenfurcht, das müssen ihm alle bezeugen, die nicht von vornherein gegen die Lehre eingenommen sind, die er verteidigte. Von allen den Persönlichkeiten, die in dem Drama des arianischen Streites, soweit wir es bisher verfolgt, mitgewirkt haben, ist er unstreitig die größte und bedeutendste. Auch hat unstreitig seine Lehre, welche näher zu beurteilen hier nicht unsers Ortes ist, weit mehr innern Halt und Zusammenhang, als die haltlosen Systeme der Gegner, deren Bekenntnisse wir wie Pilze aus der Erde haben hervorschießen und wieder verschwinden sehen. In der Theologie steht daher des Athanasius Name obenan unter den Männern, die nach bester Einsicht, wie sie ihnen Gott gegeben, die christliche Wahrheit verteidigt, beleuchtet und dem Verständnis ihrer Zeit nahe gebracht haben. Auch die folgenden Zeiten haben von ihm gelernt, wenn auch auf seine Worte zu schwören dem evangelischen Christen nicht mehr zugemutet werden darf.*)

Um einen vorläufigen Abschluß für die Geschichte der arianischen Streitigkeit zu erhalten, die mit der Geschichte des Athanasius aufs engste verflochten ist, bemerken wir noch, daß nach vielfachen weitern Schwankungen endlich unter Theodos dem Großen, demselben Kaiser, unter welchem der völlige Sieg des Christentums über das Heidentum errungen ward, auch die Orthodoxie der Kirche zur Konsistenz gelangte auf dem von ihm angestellten zweiten ökumenischen Konzil von

*) Auch Baur nennt den Athanasius „einen jener hervorragenden hierarchischen Charaktere, deren großartige Eigentümlichkeit bei allem, was sie Einseitiges und menschlich Schwaches an sich haben, darin besteht, daß ihre Individualität ganz in der von ihnen vertretenen Sache aufgeht." „Man darf mit Recht behaupten: was Gregor VII. für das hierarchische System der Kirche geworden ist, war vor ihm Athanasius, der Vater der Orthodoxie, wie ihn schon die Alten genannt haben, für das Dogma. Der Name des einen ist so eng wie der des andern mit der Sache verknüpft, für die sie leben und sterben". (Die christliche Kirche vom Anfang des 4. bis zum Ende des 6. Jahrh. Tüb. 1859. S. 79.)

Konstantinopel im Jahr 381. Hier wurde das nicäische Bekenntnis vom Jahr 325 nach einem 56 jährigen Kampfe bestätigt und in einzelnen Teilen noch vervollständigt und erweitert. Auf diesem Konzil sehen wir zugleich andre Männer in den Vordergrund treten, die wir, nachdem Athanasius vom Schauplatz abgetreten, als die Säulen der Rechtgläubigkeit, aber dies nicht allein, sondern auch als Muster der Frömmigkeit und als Vorbilder der Herde zu betrachten haben, die sie leiteten. Es sind dies die drei großen Kappadocier, das edle Brüderpaar Gregor von Nyssa und Basilius der Große, und der ihnen beiden verbundene Gregor von Nazianz.

Neunundzwanzigste Vorlesung.

Die drei großen Kappadocier: Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz.

Nachdem wir die Geschichte des arianischen Streites mehr in allgemeinen Zügen entworfen, als seine Einzelheiten verfolgt haben, wenden wir uns jetzt zu den Persönlichkeiten, die neben einem Athanasius, dessen Leben aufs innigste mit jenem Streit verflochten war, unsre Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Natur der Sache erfordert diese Anordnung. Sowenig wir das Leben berühmter Feldherren darstellen könnten, ohne ihnen auf die Schlachtfelder zu folgen, auf denen sich ihre Größe entfaltete, ebensowenig wäre es uns schon das letzte Mal möglich gewesen, ein Leben des Athanasius zu geben, ohne uns auf die geistlichen Schlachtfelder der Konzilien zu verfügen, auf denen die Geisterschlacht geschlagen, der Kampf um die Güter des Glaubens, um das Bekenntnis der Kirche gekämpft wurde. Und ebenso wird auch das Leben der Männer, zu denen wir nun übergehen, uns erst recht verständlich werden, wenn wir es gleich dem Golde aus dem harten Gestein hervortreten sehen, in dem es seine Lebenswurzeln hat. Aber freilich, sowenig die Aufgabe der Weltgeschichte einzig darin besteht, die Schlachten und die Friedensschlüsse herzuzählen, ebensowenig und noch weniger kann die Aufgabe der Kirchengeschichte in einer bloßen Geschichte der Lehrstreitigkeiten aufgehen, wie es allerdings bei der frühern Behandlung dieser Wissenschaft nicht selten der Fall war. Nachdem wir also den Überblick über das theologische Schlachtfeld und über die Streitkräfte gewonnen haben, die sich aneinander gemessen, wollen wir den lebendigen Gestalten, den großen Persönlichkeiten unsre Aufmerksamkeit zuwenden, die aus dieser bewegten Zeit hervortraten und in Segen auf sie gewirkt haben. Denn wenn die kirchlichen

Bekenntnisse, wie sie auf den Synoden formuliert und dann auf Tod und Leben verteidigt wurden, dem kalten Spiegel gleichen, in welchem die Strahlen der Sonne sich bloß reflektieren, so sind dagegen die Persönlichkeiten dem fruchtbaren Boden ähnlich, der von der Sonnenwärme innerlich sich durchdringen läßt, um die lebendigen Keime, die er in sich aufgenommen, in seinem mütterlichen Schoße zur Reife zu bringen. Und wie das irdische Samenkorn in der Stille wächst und reift auch unter Sturm und Gewittern, die darüber ergehen, so auch hier. Es ist schwer zu sagen, ob die großen Kirchenmänner, zu deren Gestalten wir noch jetzt mit Ehrfurcht aufschauen, das, was sie geworden, durch die Kämpfe der Zeit, oder trotz dieser Kämpfe geworden sind. Jedenfalls ist es eine erfreuliche Erscheinung, daß die unerquicklichen Streitigkeiten, in die sie verflochten waren, ihr Gemüt nicht verhärtet und ausgetrocknet haben, wie man fast erwarten sollte, sondern daß soviel menschlich Schönes und Zartes uns bei denselben Männern begegnet, die unerbittlich streng erscheinen im Kampfe mit dem Irrtum, oder mit dem, was sie für Irrtum hielten. Ihr Leben war so sehr getragen vom Leben der Kirche, so sehr eins mit demselben, daß auch alle rein menschlichen Gefühle, die Gefühle der kindlichen Pietät, der Geschwisterliebe, der Freundschaft durch den lebendigen Anteil bedingt waren, den sie und die Ihrigen an den Schicksalen der Kirche nahmen. Davon sind uns ein Beweis die drei Theologen, die durch Bande des Blutes und der Freundschaft zu einem geistigen Triumvirat verbunden waren, das unter die erfreulichsten Erscheinungen der Kirche dieser Zeit gehört. Wenn die rauhe kleinasiatische Landschaft Kappadocien im Altertum den Ruf hatte, daß ihre Bewohner ebenso dumm und träge, als feig und tückisch seien, so daß ein kappadocisches Benehmen sprichwörtlich wurde für ein rohes und bäurisches, so mögen die drei großen Kappadocier der christlichen Zeit den Beweis des Gegenteils leisten, oder doch die Allgemeinheit dieses Urteils beschränken. Basilius der Große, Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz — das sind die drei Männer, von denen wir heute zu reden haben und die es wohl verdienen, daß wir bei ihnen verweilen.

Basilius*) wurde zu Cäsarea im Jahr 330 geboren. Sein Vater, seines Berufes ein Rhetor, stammte aus der angrenzenden

*) Vgl. über ihn die Monographie von Dr. W. Klose (Stralsund 1835) den Artikel desselben Verfassers in Herzogs Realenc. (Bd. 1) und Böhringer Die Kirche Christi und ihre Zeugen, I, 2. (2. Aufl.: Die drei großen Kappadocier).

Landschaft Pontus, die Mutter, Emmelia, deren hohe Schönheit berühmt war, aus Kappadocien selbst. Beide Eltern waren nicht ohne Vermögen, beide auch durch Frömmigkeit ausgezeichnet. Sie und besonders die Großmutter väterlicherseits, Macrina, die noch mitten in der diokletianischen Verfolgung alle Schrecknisse derselben miterlebt und sich selbst in die Einöde geflüchtet hatte, ließen sich die christliche Erziehung des Knaben, der noch acht Geschwister hatte (er war der älteste der Söhne), von Herzen angelegen sein. Die Liebe des Vaters, der ihn in den Anfangsgründen des Wissens unterrichtete, war um so zärtlicher gegen diesen Sohn, als er ihm schon in den frühesten Jahren auf sein Gebet hin wiedergeschenkt wurde, nachdem eine tödliche Krankheit ihn an den Rand des Grabes gebracht hatte. Seine ersten Studien machte der junge Basilius in Cäsarea, wo er mit Gregor von Nazianz, seinem nachmaligen unzertrennlichen Herzensfreunde, die erste Bekanntschaft schloß. Schon damals zeichnete er sich durch seine schnellen Fortschritte, durch seinen Fleiß und sein ernstes, würdiges Betragen aus. In Konstantinopel setzte er die Studien fort. Sein Lehrer war der uns durch seinen Eifer für das alte Heidentum bekannte Libanius. Weiter getrieben von seinem Wissensdurste ging Basilius nach Athen, wo er wieder mit seinem Freunde Gregor zusammentraf und nun mit ihm sein äußeres und inneres Leben teilte. „Wir hatten", schreibt Gregor, „keine Verbindung mit solchen Studierenden, die sich als unverschämt oder als Religionsverächter zeigten; wir pflogen nur Umgang mit den Friedfertigen und Sittsamen, deren Gespräch uns nützlich sein konnte." Selbst mit der Absicht, an der Bekehrung der Gottlosen zu arbeiten, sich in ihre Gesellschaft zu mischen, hielten die Jünglinge für gefährlich, wegen der Ansteckung, die das Laster auch auf die Bessern übt. „Wir kannten", sagt Gregor, „nur zwei Straßen, die eine zur Kirche, die andre zur Schule. Die Straßen nach dem Theater und den öffentlichen Vergnügungsorten ließen wir andre ziehen." Basilius studierte das klassische Altertum mit aller Energie, ohne darum Schaden zu nehmen an seiner Seele. Er wußte das Gute und Schöne sich anzueignen und christlich zu verarbeiten. Gleich der Biene zog er den Honig aus den Blumen und mied das Gift. Noch später wies er in einer eignen Schrift den Jünglingen den Weg, wie sie mit Nutzen die alten Klassiker studieren könnten. Die heidnische Weisheit verglich er den Blättern des Baumes, die christliche Weisheit der Frucht. Diese christliche Weisheit zog ihn über alles an, sie war das Strebeziel seines edlen Geistes. Je mehr er sich in das

Studium der heiligen Schrift vertiefte, desto fester wurde in ihm der Entschluß, sein Leben dem Dienste Gottes und der göttlichen Wahrheit zu weihen. Als er daher nach Vollendung seiner Studien wieder in die Heimat zurückgekehrt, wies er alle Anträge, eine weltliche Lehrstelle zu bekleiden, von sich, und schon halb entschlossen, sich in die Einsamkeit des Mönchtums zurückzuziehen, unternahm er eine Reise durch eben die Länder, in welchen dieses Institut am meisten blühte, durch Syrien, Palästina, Ägypten. Die Beobachtung der in jenen Mönchsgesellschaften herrschenden Lebensweise machte einen tiefen Eindruck auf das jugendliche Gemüt. Dieses Fasten, dieses Beten, diese Nachtwachen, diese nur auf das eine Notwendige und Unvergängliche gerichtete Betrachtung, die so manchen weltlustigen Jüngling würden abgeschreckt haben, erschienen ihm als der Gipfel christlicher Vollkommenheit. Nur eins trübte ihm den reinen Genuß, die heftigen Streitigkeiten, die eben damals die Kirche bewegten und an denen die Mönche einen eifrigen Anteil nahmen. Er betrachtete die ganze Erscheinung mit tiefer Wehmut und sah darin einen Abfall von dem lebendigen Christus.

Um so lieber führte Basilius den Entschluß aus, den er schon längere Zeit in sich gehegt hatte, der Welt zu entsagen und in tiefer Abgeschiedenheit von ihr der Betrachtung Gottes und der göttlichen Dinge zu leben. Er verschenkte sein ganzes Vermögen an die Armen und zog sich nach Pontus, in eben die Gegend zurück, da er die Tage seiner Kindheit unter der Aufsicht seiner Großmutter Macrina zugebracht hatte. Nicht weit davon lebte auch seine Schwester gleiches Namens mit der andern Schwester Emmelia und einigen ihr befreundeten Jungfrauen in klösterlicher Einsamkeit. Es war eine gebirgige, von Wäldern rings umschattete, von wasserreichen Quellen getränkte Gegend. Das Leben in dieser Einsamkeit, mit allen den Entsagungen und Übungen verbunden, wie die Askese sie vorschrieb, erschien ihm als die erste Stufe zur Reinigung und Heiligung der Seele, die er anstrebte, ein Vorhof des Himmels. Wir können in unsrer überbewegten und übergeselligen Zeit eine solche Stimmung kaum mehr begreifen; höchstens mag der eine Ahnung davon haben, der etwa ausnahmsweise für einige Wochen den Versuch gemacht hat, von aller Welt geschieden mit der Natur allein zu verkehren und den Hauch Gottes aus ihr zu vernehmen. Nachdem er etwa drei Jahre in dieser Einsiedelei zugebracht, rief ihn der Bischof von Cäsarea in den Dienst der Kirche und weihte ihn zum Presbyter. Allein auch in dieser Stellung behielt Basilius die alte asketische Lebensweise bei. Ja, so sehr

empfand er ein Heimweh nach der verlassenen Einsamkeit, daß er sich noch einmal dahin zurückzog, bis die Herrschaft des Arianismus unter Kaiser Valens seine Anwesenheit in der Metropole Kappadociens dringend notwendig machte. Hier warf sich der zum Kampf Gerüstete als eine Schutzmauer der Kirche auf, und indem er mit der einen Hand das Schwert des Wortes führte gegen die Feinde der reinen Lehre, weidete er mit der andern die ihm anvertraute Herde. Als im Jahr 368 eine Hungersnot über Kappadocien einbrach, benutzte er diese Heimsuchung Gottes, um durch ernste Strafpredigten die Leichtsinnigen zur Buße zu leiten; aber zugleich ermahnte er auch die Reichen zur Wohlthätigkeit und ging, obgleich nicht reich, mit eignem Beispiel voran. Wir haben ja vernommen, wie er, als er in die Einsamkeit ging, seine Habe den Armen geschenkt. Nun war ihm durch den Tod seiner Mutter wieder einiges Vermögen zugefallen, und dieses verwandte er zur Linderung der allgemeinen Not. Täglich versammelte er die Armen um sich und teilte Speise unter sie aus, die er in großen Kesseln herbeischaffen ließ. Und da machte er keinen Unterschied zwischen Christen und Nichtchristen; auch die Juden nahmen an der Wohlthat teil.

So hatte Basilius nach allen Seiten hin sich bereits als einen rechten Bischof im Sinne des Apostels erwiesen, als ihm nun auch äußerlich, nach dem Tode seines Vorgesetzten, die Bischofswürde von Cäsarea zu teil ward, im Jahr 370. Pontus, Armenien, Galatien, Paphlagonien und Bithynien gehörten außer Kappadocien zu seinem bischöflichen Sprengel. Nicht ohne Widerspruch war Basilius auf den Bischofstuhl erhoben worden; eine starke Partei hatte sich gegen ihn gebildet, und diese suchte ihn auch jetzt noch zu verdrängen. Allein Basilius überwand sie durch seine Sanftmut und Versöhnlichkeit. Sein höchstes Streben ging überhaupt dahin, den gestörten Kirchenfrieden wiederherzustellen, soweit es ohne Verleugnung seiner Überzeugung möglich war. Er that es im treuen Anschluß an den Vorkämpfer der Rechtgläubigkeit, an Athanasius; allein umsonst. Weil er nicht in allen Stücken dachte, wie die andern, so suchten die hyperorthodoxen Eiferer auch seine Rechtgläubigkeit zu verdächtigen. Aber auch die arianische Partei begegnete ihm frech und roh. Der kaiserliche Präfekt Modestus erschien im Jahr 372 in Kappadocien; er beschied den Bischof vor sich und machte ihm Vorwürfe, daß er einen andern und bessern Glauben haben wolle, als der Kaiser; er drohte ihm mit allen möglichen Strafen, mit Einziehung der Güter, mit Verbannung, mit Marter und Tod. Ruhig hörte ihn Basilius an und erwiderte:

„Wie sollen meine Güter eingezogen werden, da ich keine besitze? Verbannung kenne ich nicht, der ich an keinen Ort gebunden bin; die Erde ist des Herrn und ich ein Gast auf ihr. Gegen Marter bin ich unempfindlich, da ich bereits vom Leibe mich losgemacht habe, und der Tod? er ist mir ein Wohlthäter; er bringt mich schneller zu Gott, dem ich lebe und wandle, ich, der ich großenteils schon gestorben bin und schon lange der Grube entgegeneile.“ Nun erschien der Kaiser selbst. Auf den Vorfall mit dem Präfekten hin wagte er es nicht, Gewalt zu brauchen. Er besuchte die Kirche am Epiphanienfeste. Der ganze feierliche Gottesdienst und in ihm die würdige Haltung des Bischofs machten einen tiefen Eindruck auf ihn. Ja, er soll so von demselben überwältigt worden sein, daß ihm schwindelte und ein Kirchendiener ihn halten mußte. Eine Unterredung mit dem Bischof stimmte den Kaiser vollends zum Frieden. Allein die arianische Partei ließ ihm keine Ruhe; sie trieb ihn aufs neue an, Gewalt zu brauchen. Schon drohte der Kaiser dem Bischof mit Verbannung, schon waren Anstalten getroffen, ihn, um Aufruhr zu vermeiden, in der Nacht wegzuführen, als der sechsjährige Sohn des Kaisers plötzlich erkrankte. Die Ärzte gaben alle Hoffnung auf. Da ließ der Kaiser den Mann kommen, von dessen kräftigem Gebete er jetzt allein noch Hilfe hoffte, den Bischof Basilius. Auf sein Erscheinen ward es besser mit dem Knaben; gleichwohl konnte Basilius das Leben desselben nicht erhalten: er starb. Aber vergeblich war darum die Erscheinung des Basilius nicht, sie brachte ihre Frucht in andrer Weise. Der von Schmerz und Reue niedergebeugte Vater stand von der Verfolgung ab. Später erkrankte auch der Präfekt Modestus. Auch dieser ließ jetzt den Basilius rufen, dessen Geistesgröße ihm einst so gewaltig imponiert hatte. Auf sein Gebet hin erholte er sich von seiner Krankheit; wenigstens verehrte er von da an den Basilius als den Retter seines Lebens. So hatte sich der Feind in einen Freund verwandelt. In die Kränkungen, welche Basilius bei seinen Friedensbestrebungen noch weiter erfahren mußte, in die Mißhelligkeiten, in die er durch die Teilung Kappadociens in zwei Provinzen verwickelt wurde, will ich hier nicht weiter eingehen. Mußte er doch unter anderm auch den Schmerz erleben, daß einer seiner treusten Freunde, der Bischof Eustathius von Sebaste, in das Lager der Arianer überging und ihn von da an gründlich haßte und mit Schriften verfolgte! Noch erlebte er indessen den Tod des Kaisers Valens im Jahr 378, mit welchem der orthodoxen Kirche neue Siegeshoffnungen aufgingen. Den völligen Sieg, die Wiederherstellung

des kirchlichen Glaubensbekenntnisses auf der Synode von Konstantinopel (381) erlebte er dagegen nicht mehr. Er starb in einem Alter von fünfzig Jahren, nachdem er seinen Geist in die Hände seines Gottes befohlen, den 1. Januar 379.

Basilius war nicht nur als Theolog, er war auch als Redner ausgezeichnet. Er gehört mit zu den ersten, welche die Muster der griechischen Beredsamkeit auf die christliche Kanzel übertragen haben. Aber nicht die Schule allein, das Leben hatte ihn zum christlichen Redner gebildet, und wenn die Beredsamkeit „eine Tugend" genannt worden ist, so hat Basilius diese Tugend, wie alle Tugenden, im Kampfe errungen. So hat sein Beispiel auch allen denen vorgeleuchtet, die nach ihm in der orientalischen Kirche der Askese sich geweiht haben, und wenn auch die sogenannte Regel des heiligen Basilius, welche die griechischen Mönche bis auf diesen Tag befolgen, sowie die Stiftung des nach ihm genannten Mönchsordens, nicht auf unsern Kirchenlehrer zurückgeführt werden kann, so ruht jene Regel doch auf den von ihm ausgesprochenen und befolgten Grundsätzen. Auch die ihm zugeschriebene Liturgie ist nicht von ihm selbst; aber daß er Kirchengebete verfaßt hat, die in der Kirche in Gebrauch kamen, haben wir schon früher erwähnt. Die großartige Wohlthätigkeitsanstalt, die er in Cäsarea gegründet und die seinen Namen führte, werden wir später kennen lernen.

Eine schöne Ergänzung zu seinem Leben bildet das seines jüngern Bruders Gregor. Gregor von Nyssa,*) geboren ums Jahr 335, hat seinen Beinamen von der kleinen Stadt Nyssa in Kappadocien, welcher er seit 372 als Bischof vorstand. Schwächlich von Natur und mehr zum beschaulichen Leben, als zu praktischer Wirksamkeit geneigt, hatte er sich nur ungern und auf Zureden seines Bruders zur Annahme dieses Amtes entschlossen, nachdem er eine Zeitlang das Amt eines Lehrers der Beredsamkeit verwaltet, dann aber auch in der Einsamkeit in Pontus einige Zeit verlebt hatte. Auch er war eine Hauptstütze der Orthodoxie, und als eine solche ward auch er von den Arianern verfolgt. Sie beschuldigten ihn, die Kirchengüter verschleudert zu haben, und Kaiser Valens erließ 375 einen Verhaftsbefehl wider ihn. Gregor wußte sich durch die Flucht zu entziehen. Von einer arianischen Synode, die sich 376 in Nyssa versammelte, ward er seines Bistums verlustig erklärt und ein Arianer an seine Stelle gesetzt.

*) Vergl. die Monographie von J. Rupp (Leipzig 1834) und Böhringer a. a. O.

Nun lebte er in der Verbannung, bis er nach Valens' Tode wieder in sein Bistum zurückkehrte. Mit besonderer Auszeichnung wurde er sodann unter Theodos auf dem ökumenischen Konzil zu Konstantinopel behandelt. Unter anderm wurde ihm der ehrenvolle Auftrag erteilt, eine kirchliche Visitationsreise nach Arabien und Palästina zu machen. In Jerusalem besuchte er mit besonderer Andacht die heiligen Stätten, obgleich er gerade da Gelegenheit fand, sich von den Unordnungen zu überzeugen, die auf den Wallfahrten stattfanden. Auch später hatte er in seinem Amte mit Widersachern zu kämpfen, unter denen sich ein gewisser Helladius, der Nachfolger seines Bruders Basilius auf dem Bischofstuhl zu Cäsarea, auszeichnete, dessen Streitsucht er aber eine friedliebende und versöhnliche Gesinnung entgegensetzte. Er starb 395, im 64. Jahr seines Lebens. In seiner Theologie hatte sich Gregor von Nyssa großenteils an Origenes angeschlossen, und bei all seiner Rechtgläubigkeit hatte er auch manche eigentümliche theologische Ansichten, die nichts weniger als orthodox waren. Man würde überhaupt von der Gesamtanschauung jener Männer sich einen falschen Begriff machen, wenn man ihnen die engen Ansichten einer später sogenannten Orthodoxie aufbürden wollte. Sie hatten in manchem einen weit freiern und offnern Blick, als man ihnen nach dem allgemeinen Vorurteil zutraut. Freilich in andern Dingen wieder folgten sie dem Zug ihrer Zeit. So legte Gregor, obgleich er selbst verehelicht war, auf das ehelose Leben einen hohen Wert. Unter den Rednern der Kirche nimmt auch Gregor von Nyssa eine bedeutende Stelle ein; doch waltet bei ihm schon mehr die Kunst der Schule vor. Seine Reden sind reich an Blumen und Bildern, an Allegorien und Metaphern, und besonders haben seine Leichenreden schon etwas von dem oratorischen Prunke an sich, den wir bei den französischen Predigern unter Ludwig XIV. finden, die sich diese und ähnliche Reden zu Mustern genommen.

Etwas ausführlicher müssen wir noch bei dem dritten der genannten Männer verweilen, bei Gregor von Nazianz, dem innigen Freunde der beiden. Ist er es doch, den das Altertum besonders durch den Beinamen des „Theologen" geehrt hat.*) Zu Arianzus, einem Dorfe unweit Nazianz, etwa ums Jahr 328 geboren, verdankte er, wie soviele große Männer des kirchlichen Altertums, die Wohlthat

*) Vgl. die Monographie von Ullmann (Darmst. 1825), den Aufsatz desselben Verfassers in Pipers evang. Kalender, Jahrg. 1852, und Böhringer a. a. O.

einer christlichen Erziehung vorzüglich seiner Mutter. Sie hieß Nonna*) und war, wie ihr Sohn selbst sie schildert, eine Hausfrau nach dem Sinne Salomos. Sie wußte höhere Bildung und strenge Übung der Andacht mit der pünktlichsten Sorge für ihr Hauswesen zu verbinden. War sie in ihrem Hause thätig, so schien sie von den Übungen der Frömmigkeit nichts zu wissen; beschäftigte sie sich mit Gott und seiner Verehrung, so schien ihr jedes irdische Geschäft fremd zu sein. Wo sie war, da war sie ganz. Sie war eine eifrige Beterin, und durch das Gebet überwand sie die tiefsten Empfindungen des Schmerzes bei sich und andern. Sie hatte eine solche Gewalt über ihre Seele erlangt, daß sie bei allem Traurigen, was ihr begegnete, nie einen Klageton ausstieß, ehe sie Gott dafür gedankt hatte. Am wenigsten hielt sie es für geziemend, Thränen zu vergießen, oder Trauer anzulegen an Tagen christlicher Festfreude. So ganz war sie von dem Gedanken durchdrungen, eine Gott liebende Seele müsse alles Menschliche dem Göttlichen unterordnen. Noch wichtiger, als die Übungen der Andacht, war ihr die Ausübung des thätigen Gottesdienstes, Unterstützung der Witwen und Waisen, Besuche bei Armen und Kranken. Unerschöpflich war ihre Freigebigkeit. Ja, sie ging darin bis zur Leidenschaft. Sie könnte, pflegte sie zu sagen, sich selbst und ihre Kinder verkaufen, um das dafür erlöste Geld den Armen zu geben. Daß sie in der Beobachtung der gottesdienstlichen Gebräuche auch bis ins Abergläubische ging, wird man ihr nicht verdenken; aber schmerzlich mag es uns berühren, daß dieselbe treffliche Frau bei ihrer Güte und Milde gegen Christen unduldsam gegen die heidnischen Frauen war; sie bot keiner derselben Mund oder Hand zum Gruße dar und aß kein Salz mit denen, die von den ungeweihten Altären der Götzen kamen. Es muß uns dies um so mehr befremden, als Nonna einem Manne verehelicht war, der nicht zur christlichen Kirche gehörte, sondern der zwischen dem Christen-, Juden- und Heidentum sich in der Schwebe hielt. Er gehörte nämlich einer ganz eigentümlichen Sekte, der Sekte der Hypsistarier, an. Es waren dies Leute, die, ohne an eine positive Religion sich anzuschließen, bloß das höchste Wesen verehrten und, soviel man über sie weiß, den persischen Feuer- und Gestirndienst mit der Beobachtung des jüdischen Sabbats zu verbinden suchten. Die Gattin versuchte freilich alles, ihren Gatten zum Christentum zu führen, aber längere Zeit umsonst. Endlich kam ihr ein Traum ihres Gatten

*) Vgl. ihr Lebensbild bei Ullmann in Pipers evang. Kalender 1851.

zu Hilfe. Derselbe träumte, als sänge er die Psalmstelle: „Ich freue mich des, das mir geredet ist, daß wir werden ins Haus des Herrn gehen." Darin erblickte Nonna einen Wink von oben. Sie ließ die gute Gelegenheit nicht vorübergehen, ihren Mann zu bekehren. Sie bewog ihn, mit ihr die christliche Kirche zu besuchen. Es war um eben die Zeit, als die Synode von Nicäa ausgeschrieben worden war. Mehrere Bischöfe befanden sich damals auf ihrer Reise dahin in Nazianz. Gregorius (so hieß der Gatte) ließ sich in Gegenwart dieser Bischöfe taufen, nachdem er sich schon früher im Christentum hatte unterrichten lassen. Als er aus dem Taufwasser emporstieg, wollten einige bemerkt haben, daß sein Haupt von einem glänzenden Licht umflossen sei, und selbst der taufende Bischof soll ein prophetisches Wort über ihn gesprochen haben, das auf seine künftige Würde, auf die eines Bischofs hindeutete. Und in der That wurde Gregorius bald nachher zum Priester geweiht und wurde Bischof von Nazianz. Er war, nach der Schilderung seines Sohnes, ein Mann von feurigem Geist und ruhigem Antlitz; sein Leben voll Hoheit, sein Sinn voll Demut; sein Wesen schlicht und ernst, ohne Kopfhängerei und Scheinheiligkeit; seine Kleidung reinlich, aber einfach; sein Umgang sanft und zuvorkommend; er teilte gern mit, aber die Freude des Gebens überließ er seiner Gattin. In segensreicher Wirksamkeit für seine Stadt und Gemeinde, der er auf eigene Kosten eine Kirche erbaute, erreichte Vater Gregor ein Alter von beinahe 100 Jahren.

Von diesen Eltern ward unser Gregor erzogen, und zwar, da ihn seine Mutter schon vor der Geburt dem Dienste der Kirche geweiht hatte, auch ganz mit dem Blick auf diese Bestimmung. Er hatte noch eine Schwester, Gorgonia, und einen jüngern Bruder, Cäsarius. Da das Landstädtchen Nazianz nicht die Mittel bot, um Gregor die wissenschaftliche Ausbildung zu geben, deren er bedurfte, so wurde er schon frühzeitig nach Cäsarea, der Hauptstadt der Provinz, gebracht, wo er, wie wir früher gesehen, mit Basilius zusammentraf, mit dem er dann später in Athen ein dauerndes Freundschaftsbündnis schloß. Zwischen seinen Aufenthalt in Cäsarea und den in Athen fällt bei Gregor ein Aufenthalt zu Cäsarea in Palästina und einer in Alexandrien. In beiden Städten hatte er die berühmtesten Lehrer besucht, als ihn sein Wissenstrieb nach dem ältesten Sitze hellenischer Weisheit, nach Athen trieb. So groß war sein Verlangen dahin, daß er die günstige Zeit der Überfahrt nicht einmal abwartete, sondern sich während der Herbststürme der See vertraute. Hier hatte er, im Angesichte Cyperns, eine

harte Probe zu bestehen, die er in der Folge seines Lebens als die zweite Weihe zum Dienste Gottes ansah: ein gewaltiger Sturm erhob sich; das Trinkwasser war der Mannschaft ausgegangen, so daß sie mehrere Tage in Gefahr schwebte, entweder zu verdursten oder zu ertrinken. Da überfiel Gregorius eine große Bangigkeit; es war nicht sowohl leibliche Angst, als die Sorge für sein Seelenheil: er war noch nicht getauft. Ohne Taufe aber zu sterben, war ihm ein schrecklicher Gedanke. Von Schmerz überwältigt warf er sich betend zu Boden, ergoß sich in Thränen und Klagen, so daß die um ihr eignes Leben besorgten Schiffsleute dennoch von Mitleiden ergriffen wurden. Er gelobte Gott aufs neue, ihm sein ganzes Leben zu weihen. Der Sturm legte sich; vorüberfahrende Phöniker versahen das Schiff mit Wasser und Lebensmitteln, und es lief glücklich im Hafen von Ägina ein, von wo aus Gregor nach dem längst ersehnten Athen eilte. In welcher Weise er da gemeinschaftlich mit seinem Basilius die Studien trieb, haben wir schon im Leben des letztern erwähnt. Über ihr Freundschaftsverhältnis aber lassen wir Gregor selbst sprechen: „Wie soll ich ohne Thränen", so äußert er sich in seiner Lobrede auf Basilius, „dieser Verhältnisse gedenken? Gleiche Hoffnung entflammte uns nach einer Sache, die sonst die heftigste Eifersucht zu erregen pflegt, nach Gelehrsamkeit. Aber Neid war fern von uns, nur ein edler Wetteifer erfüllte uns beide. Es war ein freundschaftlicher Kampf unter uns, nicht wer den ersten Preis davontrüge, sondern wer ihn dem andern zuerkennen dürfe; denn jeder achtete den Ruhm des Freundes für seinen eignen. Wir schienen in der That nur eine Seele zu sein, die zwei Körper belebte." Über die geistige, religiöse Natur ihrer Freundschaft sagt er dann weiter: „Die körperliche Liebe, weil sie sich nur auf vergängliche Dinge bezieht, muß ebenfalls vergänglich sein, gleich den Blumen des Frühlings. So glüht auch die Flamme nicht mehr, wenn der Brennstoff verzehrt ist, sondern erlischt mit ihm; ebensowenig erhält sich eine solche (auf äußere Dinge gegründete) Liebessehnsucht, wenn ihr Zunder verbraucht ist. Aber eine göttliche und reine Liebe, weil sie sich auf unvergängliche Dinge bezieht, ist eben darum dauerhaft, und je mehr sie zum Anschauen der wahren Seligkeit gelangt, desto mehr fesselt sie an sich und verbindet untereinander die Liebhaber des Ewigen. Das ist das Gesetz der himmlischen Liebe." Wie alle Freundschaft nicht auf völliger Gleichheit der Geister und Gemüter, sondern auf einer sich ergänzenden Verschiedenheit beruht: so war es auch hier. Basilius war feuriger und mehr zur Lebensthätig-

keit geneigt; Gregorius ruhiger, beschaulicher Natur. Unter den Bekanntschaften, die Gregor in Athen machte, war auch die des Prinzen Julian. Damals ahnte noch niemand, welche Stellung er später zur Kirche einnehmen würde. Aber schon damals beobachtete ihn das scharfe Auge Gregors. Schon damals fiel ihm das Unstäte seines Betragens, sein phantastisches Wesen auf. „Es schien mir", sagt er, „kein gutes Zeichen zu sein, daß sein Nacken nicht fest war, daß er seine Schultern oft zuckend bewegte, daß sein Auge scheu umherirrte und wie im Wahnsinn herumrollte, daß seine Füße nicht ruhig und fest standen; ebensowenig gefiel mir seine Nase, die Stolz und Verachtung atmete, die lächerlichen, von demselben Stolze zeugenden Verdrehungen seines Gesichts, sein unmäßiges, heftig aufschallendes Lachen, sein Nicken und Kopfschütteln ohne allen Grund, seine stockende, durch Atmen unterbrochene Rede, seine abspringenden und unsinnigen Fragen und die nicht bessern Antworten, die sich oft selbst widerstritten und ohne alle wissenschaftliche Ordnung zum Vorschein kamen." Allerdings dürfen wir bei dieser Beschreibung nicht vergessen, daß der Widerwille, den Gregor gegen den abtrünnigen Kaiser faßte, die wieder aufgefrischten Farben in der Erinnerung doppelt grell hervortreten ließ, als er seine Jugendeindrücke niederschrieb.

Nachdem Gregor geraume Zeit in Athen sich aufgehalten, kehrte er mit seinem Bruder Cäsarius, mit dem er in Konstantinopel zusammentraf, in das elterliche Haus zurück. Dieser Bruder war von Gregor sehr verschieden in Beziehung auf Geistesgaben und Lebensrichtung. Er war mehr zum Weltmann geboren; sein Sinn war nach außen gerichtet, auf die Beobachtung der Natur und ihrer Gesetze; er hatte sich daher dem Studium der Heilkunde gewidmet und wurde auch bald nach seiner Rückkehr von dem Kaiser Konstantius unter seine Leibärzte aufgenommen. Seine gefälligen Sitten machten ihn zu einem Liebling des Kaisers und zu einem der mächtigsten Männer am Hofe. Allein bei all dieser Verschiedenheit der Charaktere und der äußern Lebensstellung war es doch ein gemeinsames Band, das die Brüder verknüpfte, das eines lebendigen Glaubens und einer aufrichtigen Frömmigkeit. Auch auf dem schlüpfrigen Boden des Hoflebens verleugnete Cäsarius nicht seine christlichen Grundsätze, die er schon im elterlichen Hause in sich aufgenommen und fortwährend in sich genährt hatte. Als er dann auch bei Julian dieselbe Stelle eines Leibarztes bekleidete, vermochte auch dieser nicht, ihn wankend zu machen, was den Kaiser zu dem Ausruf bewog: „O glücklicher Vater, o unglückliche

Söhne!" Julian konnte es nicht begreifen, daß so hochbegabte Jünglinge der Thorheit des Christentums anhingen; sie erschienen ihm als bemitleidenswerte Schwärmer.

Einen andern Weg, als sein Bruder Cäsarius, schlug Gregorius ein in Beziehung auf das äußere Leben. Schon von früher Jugend auf hatte er eine besondre Sehnsucht nach der Einsamkeit empfunden, und nur Rücksichten gegen seinen Vater hielten ihn zurück, sofort dem Drange seines Herzens zu folgen; doch auch im elterlichen Hause führte er ein strenges Leben, wie in einer Mönchszelle. Seine Speise war Brot und Salz, sein Trank Wasser, seine Schlafstelle die bloße Erde, sein Gewand von rohem Zeug. Den Tag füllte die Arbeit aus, das Gebet einen großen Teil der Nacht. Selbst die Musik mied er, als eine weltliche, den Sinnen frönende Ergötzung. Nun wissen wir aus dem Leben des Basilius, wie glücklich sich derselbe fühlte in seiner Einsamkeit in Pontus. Nur eins fehlte ihm zum vollen Glück, sein Freund Gregor; er suchte also auch diesen Freund hinzuziehen, was ihm auf längeres Anhalten gelang. Dieses Doppelleben der Freunde, unter gemeinsamen geistlichen Betrachtungen und Handarbeiten, unter der Pflege der Wissenschaft und der Andacht, machte ihnen die Entbehrung alles übrigen leicht und steigerte sich zum höchsten Genuß. Es fiel jedoch der Zeit nach zusammen mit den öffentlichen Unruhen, welche die arianische Streitigkeit hervorbrachte. Der Vater Gregors hatte sich aus falscher Friedensliebe verleiten lassen, eins jener Glaubensbekenntnisse zu unterzeichnen, worin dem Arianismus Zugeständnisse gemacht wurden. Dies regte die der Orthodoxie ergebenen Mönche wider ihn auf, und unser Gregor, um es nicht aufs äußerste kommen zu lassen, verließ die ihm so lieb gewordene Einsamkeit und begab sich nach Nazianz, um dort als Vermittler zwischen seinem Vater und den Mönchen aufzutreten. Es gelang ihm, den Vater zur Ablegung eines orthodoxen Bekenntnisses zu bewegen, wodurch die Gegenpartei beruhigt wurde. Der Vater wünschte nun in diesen schwierigen Zeiten den Sohn bei sich zu behalten, damit er ihm in der Verwaltung seines Bistums beistehe; der Sohn aber weigerte sich dessen und wollte in seine Einsiedelei zurück. Da erlaubte sich der Vater eine List. Als sich am Weihnachtstage 361 die Gemeinde zur festlichen Feier versammelt hatte, trat der Vater Gregor in der Würde des Bischofs auf und weihte den Sohn, ohne daß er sich dessen versah, zum Priester. Aber der Sohn setzte der frommen List des Vaters die fromme List des eignen Herzens entgegen. Er entfloh heimlich in den Pontus zu

seinem Basilius. Dort überlegte er die Sache erst im stillen mit seinem Gewissen, und dieses riet ihm denn allerdings, zu seinem Vater zurückzukehren und die Stelle als eine von Gott ihm übertragene anzunehmen. Also kehrte Gregor um Ostern 362 nach Nazianz zurück und hielt am Osterfeste selbst die erste Rede in seiner neuen geistlichen Würde.

Als dann sein Freund Basilius zum Bischof von Cäsarea gewählt werden sollte und deshalb eine Aufregung in der Gemeinde stattfand, da wünschte er wieder seinen Freund Gregorius in seiner Nähe zu haben, und auch er nahm, um zu seinem Zwecke zu gelangen, zur frommen List seine Zuflucht. Darin verleugneten die Freunde ihre kappadocische Natur nicht. Aber auch andre Männer der Kirche erlaubten sich das eine und andre, was nach unsern sittlichen Begriffen mit dem strengen Christentum, zu dem sie sich bekannten, nicht vereinbar ist. Basilius benutzte ein leichteres Unwohlsein, das ihn befiel, um seinem Freunde seinetwegen angst zu machen. Er übertrieb in einem Briefe seine Krankheit, als wäre sie tödlich, und bat den Freund aufs dringendste, doch ja recht bald zu kommen, da er die heißeste Sehnsucht nach ihm trage. Auf dies hin rüstete sich Gregor zur Reise. Seine lebendige Phantasie zeigte ihm schon das Bild des sterbenden Freundes. Als er aber erfuhr, daß es mit der Krankheit des Basilius nicht so gefährlich sei, gab er die Reise wieder auf und machte seinem Freunde heftige Vorwürfe über seine Selbstsucht. Auch als ihn dieser später zum Bischof der unbedeutenden Stadt Sasima bezeichnete, konnte Gregor darin keinen Freundschaftsdienst erblicken, da dieser Bischofsitz mit mancherlei Unannehmlichkeiten und Verdrießlichkeiten verbunden war. Es trat sogar eine Zeitlang eine Spannung zwischen den Freunden ein, wie sie ja wohl auch unter geförderten Christen vorkommen mag, aber immer zu bedauern ist, wo sie vorkommt. Noch einmal zog sich Gregorius in die seinem ganzen Gemüt so sehr zusagende Einsamkeit zurück, folgte aber dann dem dringenden Ruf seines Vaters, um ihn, den im Alter vorgerückten Mann, in der Verwaltung seiner bischöflichen Geschäfte zu unterstützen. Häusliche Unglücksfälle kamen nun auch hinzu, seinen Glauben zu prüfen. Sein Bruder Cäsarius starb im Jahr 368. Es war dieses um so überraschender, als Cäsarius kurz zuvor einem gewaltsamen Tod entronnen war bei dem furchtbaren Erdbeben, das in demselben Jahr die Stadt Nicäa traf, wo er sich als Beamter aufhielt. Cäsarius hatte, da er unverehelicht starb, sein ganzes Vermögen den Armen vermacht; aber übel-

wollende Menschen suchten die Ausführung des Testaments zu verhindern, was Gregor in unangenehme Prozesse verwickelte. Bald starb auch seine Schwester Gorgonia. Beiden Geschwistern hielt Gregor die Leichenrede, nachdem beide erst kurz vor ihrem Ende die heilige Taufe empfangen hatten. Verweilen wir einen Augenblick am Sterbebette der Gorgonia. Als der Tag herannahte, den sie als den letzten ihrer Tage vorausgeahnt, bereitete sie sich vor, wie auf einen Festtag. Sie versammelte um ihr Lager ihren Gatten, ihre Mutter, ihre Kinder und Freunde, und nahm von ihnen, unter erhebenden Gesprächen über das künftige Leben, Abschied. Ein Geist der Ruhe und der Gottergebenheit schwebte über ihr und den Umstehenden. Die Sterbende schien nicht mehr zu atmen, alle glaubten sie tot. Da bewegte sie noch einmal ihre Lippen und starb mit den Worten des vierten Psalms: „Ich liege und schlafe ganz mit Frieden."

Auch öffentliche Unglücksfälle, Seuchen, Hagelschlag, politische Unruhen, gaben Gregorius Gelegenheit, den eignen Glauben zu bewähren und zugleich sein Bischofsamt nach seiner tröstlichen Seite hin zu verwalten. Gregorius faßte solche Unglücksfälle als Züchtigungen Gottes auf; aber so, daß er auch in diesen Züchtigungen die unendliche Liebe des himmlischen Vaters erkannte, die nicht den Tod des Sünders, sondern seine Besserung beabsichtigt. „Eine jegliche Seele", sagte er unter anderm, „welche nicht ermahnt und gestraft wird, wird auch nicht geheilt. Also gezüchtiget zu werden, ist nicht schlimm, aber durch Züchtigung nicht klug zu werden, das ist das Schlimmste."

Dem Tode der Geschwister folgte bald auch der der Eltern nach. Fünfundvierzig Jahre hatte der alte Gregorius im Priester- und Bischofsstande gelebt und manches Schwere durchgekämpft, besonders unter der heidnischen Regierung eines Julian und der arianischen eines Valens. Dazu kam dann noch ein langwieriges Krankenlager; aber das alles hatte ihn nur innerlich gereift; er starb ruhig unter Gebet. Auch ihm hielt Gregor die Leichenrede. In dieser redete er unter anderm seine trauernde Mutter also an: „Das Leben", sprach er, „und der Tod, wie man das nennt, obschon sie sehr verschieden zu sein scheinen, gehen doch ineinander über und treten eins an des andern Stelle. Das Leben beginnt von der Verderbnis, unsrer allgemeinen Mutter, und geht durch die Verderbnis, indem uns das Gegenwärtige immer entrissen wird, hindurch und endigt wieder mit Verderbnis, nämlich mit der Auflösung dieses Lebens selbst. Der Tod aber, welcher eine Erlösung von den jetzigen Übeln gewährt und zu einem

höhern Leben hinführt — ich weiß nicht, ob man ihn eigentlich Tod nennen sollte, da er mehr dem Namen, als der That nach furchtbar ist. Es gibt nur einen Tod, die Sünde; denn sie ist der Seele Verderben; alles übrige, um deswillen sich manche erheben, ist ein Traumgesicht, das uns das Wahre hinwegspielt, ein verführerisches Trugbild der Seele." Nonna überlebte ihren Gatten nicht lange. Ihr Ende überraschte sie in der Kirche. In eben der Kirche, welche ihr Gatte großenteils aus seinen Mitteln erbaut, an eben dem Altar, an dem er so lange als treuer Verwalter des Heiligen gedient hatte, sank sie nieder mit den Worten: „Sei mir gnädig, mein König, Christus!"

Bald darauf zog sich Gregor nach Seleucia zurück. Auch der Tod seines Freundes Basilius, dessen wir schon erwähnt haben, trug dazu bei, jenes Gefühl des Verlassenseins von Menschen in ihm zu nähren, das er in einem seiner Briefe ausspricht: „Ich habe den Basilius nicht mehr, ich habe den Cäsarius nicht mehr, meinen geistlichen und leiblichen Bruder. Mein Vater und meine Mutter haben mich verlassen, kann ich mit David sagen. Mein Körper ist kränklich, das Alter kommt über mein Haupt; die Sorgen werden immer verwickelter, die Geschäfte überhäufen mich, die Freunde werden mir untreu; die Kirche ist ohne tüchtige Hirten, das Gute vergeht, das Böse stellt sich in seiner Blöße dar. Die Fahrt geht bei Nacht, nirgends eine leuchtende Fackel. Christus schläft. Was ist zu thun? O es gibt für mich nur eine Erlösung von diesen Übeln, den Tod. Aber auch das Jenseits wäre mir furchtbar, wenn ich von dem Diesseits darauf schließen sollte."

Es gibt Stimmungen auch im Leben bewährter Christen, aus denen nur eine frische, erneuerte Lebensthätigkeit den gesunkenen Mut wieder herauszureißen vermag. So war es auch im Leben Gregors. Eben in dem Augenblick, da er, des Lebens müde, dem Tode sich entgegensehnte, ergriff ihn die Hand Gottes und stellte ihn mitten auf den Schauplatz des kirchlichen Lebens. In dem neuen Rom, in dem weltlich und kirchlich aufgeregten Konstantinopel sollte er am Abend seiner Tage erst noch recht mit dem Pfunde wuchern, das der Herr ihm anvertraut. Das Häuflein der Rechtgläubigen, das mit dem Tode des Valens und unter der Regierung Theodos' wieder aufzuatmen begann, bedurfte eines geistigen Mittelpunktes, des Anschlusses an eine bedeutende Persönlichkeit, und niemand schien hierzu geeigneter, als Gregor. An ihn erging der Ruf dieses Teils der Gemeinde, und wiewohl ungern, folgte Gregor. Er wußte, daß er dort auf

große Hindernisse stoßen werde. Vor allem widerte ihn die vorwaltende weltliche Richtung an, die von jeher in Residenzen sich breit zu machen wußte, indem sie alles, auch das Geistliche, zu einem Schauspiel und zu einem Zeitvertreib herabwürdigte. Da war nichts so heilig, daß nicht der Witz es seiner Heiligkeit entkleidet und dem Gespötte preisgegeben hätte. Auch von der Predigt verlangte man, daß sie mit wohlklingender Rede das Ohr kitzle; denselben Maßstab, den die Tageskritik an das Schauspiel anlegte, legte sie auch an die Verkündigung des göttlichen Wortes. Darüber hatte Gregor bitter zu klagen in seinen Reden und in seinen Briefen. Sein Trauerspiel, sagt er, sei den Feinden zum Lustspiel geworden, die Kirche habe man in ein Theater verwandelt, und die beiden Bühnen unterschieden sich nur so voneinander, daß die eine allen, die andre nur wenigen geöffnet sei, daß die eine belacht, die andre geehrt werde, die eine weltlich, die andre geistlich heiße. Zu dieser Weltlichkeit kamen die Reibungen der religiösen Parteien, die unter allen möglichen Denominationen vorhanden waren und mit der größten Erbitterung sich bekämpften. Aber auch in diese theologische Leidenschaft mischte sich wieder die Frivolität, die auch diese Fragen mit dem Alltagsgespräch vermengte, so daß auf dem Markt und in den Bädern, in den Barbierstuben und Wechselbuden dieselben Dinge wieder verhandelt wurden, womit die Konzilien sich beschäftigten. Wo aber nur Befriedigung der Neugierde, statt des Heils der Seele, gesucht wurde, da hatte ein Mann, wie Gregor, einen bösen Stand. Die große Menge war mit seiner Berufung nicht im mindesten einverstanden. Sie verlangte einen glänzenden Redner, mit dem sie Ehre einlegen könnte, einen Mann in der Fülle der Jugendkraft, mit äußerer Anmut geschmückt. Statt dessen erschien ein schon alterndes, von Krankheit daniedergebeugtes Männlein, mit niedergeschlagenem Auge, mit kahlem Haupte, das Angesicht voll Spuren innerer Kämpfe und äußerer Entbehrungen, und überdies in armseligem Anzuge, einem Bettler ähnlicher, als einem Bischof. Aber bald sollte es sich zeigen, in welcher Kraft der Berufene zu reden und zu handeln gesonnen sei.

Er begann im kleinen. Die bescheidene Kapelle, in welcher die Bekenner des nicäischen Glaubens sich versammelt hatten, hatte sich zu einer Kirche erweitert, welche den Namen der Auferstehungskirche (Anastasia) führte, möglicherweise mit Beziehung darauf, daß der orthodoxe Glaube in ihr gleichsam vom Tode erstand. Die Aufgabe, die Gregor sich stellte, war nicht sowohl die, durch Auseinandersetzung der streitigen Dogmen die eigne Partei in ihrer Orthodoxie

zu befestigen, als vielmehr dem toten Glauben neues Leben einzuhauchen und die thätige Frömmigkeit, vor allem thätige Menschen- und Christenliebe zu befördern. „Wenn der Glaube", pflegte er zu sagen, „allein für die Gelehrten wäre, dann wäre niemand ärmer, als Gott. — Es ist nicht eines jeden Sache, über Gott zu philosophieren; es schickt sich auch nicht überall und für alle, und ohne alle Beschränkung. — Der Unreine kann ohne Gefahr das Reine nicht berühren, sowenig, als das schwache Auge den Sonnenstrahl vertragen kann. — Nur der ist berufen, über Gott zu philosophieren, dem es ernst ist mit der Wahrheit und der die göttlichen Dinge nicht zur Kurzweil treibt (etwa nach dem Pferderennen und dem Theater). — Wir sollen nur über das philosophieren, was uns erreichbar ist. Nicht in rüstiger Kampffertigkeit und in der Fähigkeit, sich über göttliche Dinge gut auszudrücken, sondern in wahrer Selbsterkenntnis und Demut besteht das Wesen der christlichen Weisheit. — Besser ist es, weise sein und zugleich mild und nachgiebig, als unwissend und zugleich voll hartnäckigen Übermutes." Mit allem Nachdruck bekämpfte Gregor die unter den Orthodoxen seiner Zeit zur Mode gewordene Verketzerungssucht. „Verurteile deinen Bruder nicht, nenne seine Zaghaftigkeit nicht Gottlosigkeit ... richte ihn auf, sanft und liebevoll, nicht wie ein gewaltthätiger Arzt, der von nichts weiß, als von Brennen und Schneiden; erkenne vielmehr in Demut dich und deine Schwäche; es ist nicht einerlei, eine Pflanze oder eine flüchtige Blume ausreißen, und einen Menschen. Du bist ein Bild Gottes und hast es mit einem Bilde Gottes zu thun, und du, der du richtest, wirst selbst gerichtet werden." Diese Milde des Urteils, wie sehr stach sie ab gegen die Gewaltthätigkeiten, welche die Parteien in jener aufgeregten Zeit sich gegenseitig zu schulden kommen ließen! Auch Gregor hatte unter diesen Gewaltthätigkeiten zu leiden. Ein arianischer Pöbelhaufe überfiel einst bei nächtlicher Weile den Versammlungsort der Orthodoxen. Mit Stöcken und Steinen bewaffnet drangen sie in das Heiligtum, entweihten den Altar und trieben schändliche Dinge. Und für diese Unordnungen wurden nicht die Thäter, sondern Gregor verantwortlich gemacht; doch wußte er seine Sache so glücklich zu verteidigen, daß er siegreich aus dem Kampfe hervorging. Aber auch unter den Orthodoxen selbst kam es zu Streitigkeiten, die er vermitteln mußte, und wie jeder, der ein Mittleramt übernimmt, erfuhr auch er es, daß man es keiner Partei zu Dank mache und den Haß beider auf sich ziehe.

Endlich nahte jedoch für Gregor die Zeit, da seinen Bemühungen

auch die öffentliche Anerkennung nicht fehlen sollte, nachdem der Kreis seiner stillen Freunde und Verehrer sich gemehrt hatte. Theodos hielt seinen Einzug in Konstantinopel den 24. Dezember 380. Die Arianer mußten mit ihrem Bischof Demophilus das Feld räumen. Dem Gregor wurde die Apostelkirche, die Hauptkirche, die bisher die Arianer besessen, vom Kaiser feierlich übergeben; oder vielmehr sollte er sie, wie Theodos sich ausdrückte, aus Gottes Hand empfangen zum Lohn seiner Mühen. Aber noch kostete es einen schweren Kampf. Das Volk, großenteils noch arianisch gesinnt, war unruhig. Die Stadt war gleichsam im Belagerungszustande. Die Kirche mußte mit Soldaten besetzt werden. Der Kaiser selbst schritt dem kränklichen Bischof als Schutzwache zur Seite und führte ihn, von der Leibgarde umgeben, in die Kirche ein. Es war ein trüber Morgen. Die Sonne hatte ihr Angesicht in Wolken verhüllt. Darüber triumphierten die Arianer. Kaum aber hatte der Gottesdienst begonnen, als ein klarer Sonnenstrahl durch die Wolken hindurchbrach. Das erhöhte der Gläubigen Mut. Alles verlangte, daß der Kaiser den Gregor zum Bischof einsetze; der Kaiser war dazu bereit, aber der bescheidene Gregor lehnte die Würde standhaft ab. Seine versöhnliche Stimmung gegen die Feinde gewann ihm auch die Herzen der Gegner. Noch ist uns eine Geschichte aufbehalten, die uns zeigt, wie es die Feinde auf sein Leben abgesehen hatten. Gregorius lag um eben jene Zeit krank. Da traten in sein Zimmer einige Männer, unter ihnen ein Jüngling, bleich, mit langen Haaren, in schwarzem Gewand. Gregorius, erschrocken, richtet sich auf. Die Männer entfernen sich; der Jüngling stürzt sich zu Gregors Füßen und bekennt, daß er sich als Mörder gegen ihn habe dingen lassen. Gregor verzeiht ihm und entläßt ihn mit den Worten: „Gott rette dich, daß du als ein solcher, der Gott und uns angehört, würdig wandelst."

Nun ließ Theodos die schon erwähnte große Kirchenversammlung zu Konstantinopel halten, im Frühjahr 381. Diese bestand darauf, daß Gregor das Bistum daselbst übernehme. Seine Gegenerinnerungen fanden kein Gehör; allein er ergriff die nächste Gelegenheit, wieder abzudanken, um so mehr, als der Streit der Parteien zu neuen Verwickelungen hinführte. Er sehnte sich nach Ruhe und trennte sich nicht nur von seinem Bistum, sondern auch von seiner Gemeinde, von seiner Anastasia-Kirche, von der er schmerzlich Abschied nahm. Er kehrte in sein Vaterland zurück und lebte teils zu Nazianz, teils an seinem Geburtsort Arianzus. Dort war das väterliche Landhaus mit seinem

Garten, seinen schattigen Bäumen und einer Quelle sein liebster Aufenthalt. Die Angelegenheiten der Kirche behielt er fortwährend im Auge und trug sie auf dem Herzen, aber persönlich in sie einzugreifen, dazu fühlte er sich nicht mehr berufen. Seine Lebenserfahrungen legte er in Gedichten nieder und wechselte Briefe mit den bedeutendsten Männern der Zeit.*) Die nähern Umstände seines Todes sind nicht bekannt. Er starb 389 oder 390, wahrscheinlich an seinem Geburtsorte.

*) Ein Trauerspiel: „Der leidende Christus" (*Χριστος πάσχων*), das ihm zugeschrieben wurde, ist spätern Ursprungs.

Dreißigste Vorlesung.

Der Streit über den Heiligen Geist. — Abschluß der Trinitätslehre. — Hilarius, Ambrosius, der heilige Martinus von Tours. — Die Priscillianisten und das erste Vergießen von Ketzerblut.

Die drei großen Kappadocier, mit deren Leben wir uns zuletzt beschäftigt haben, standen mitten in den Kämpfen drin, welche die Kirche bewegten, und ohne die Kenntnis dieser Kämpfe würde ihr Leben für uns ein unverstandenes sein. Sie waren alle drei Verteidiger der Orthodoxie, d. h. des nicäischen Lehrbegriffes gegen den Arianismus, Verteidiger der wahren und wesenhaften Gottheit Christi, seiner ewigen Wesensgleichheit mit dem Vater, gegenüber allen denen, welche diese Wesensgleichheit leugneten oder zu einer bloßen Wesensähnlichkeit machten, oder überhaupt die volle göttliche Würde des Sohnes in irgend einer Weise herabdrückten und beschränkten. So hat namentlich Basilius den Arianer Eunomius bekämpft, und auch die beiden Gregore haben sich vielfach an dem Streite beteiligt und waren, wie wir gesehen, mit ihren Schicksalen darein verflochten.

Die Lehre vom Sohne Gottes war nun durch die nicäische Lehre so gut wie festgestellt; die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, das war die Losung, das Schibboleth der Orthodoxie, gegenüber der bloßen Wesensähnlichkeit sowohl, als jener Wesensungleichheit, die eine gänzliche Leugnung der Gottheit Christi in sich schloß. Weniger hatte man sich aber in diesen Streitigkeiten über das Wesen des Heiligen Geistes ausgesprochen. Die Synode von Nicäa, die so genaue Bestimmungen über den Sohn und sein ewiges Verhältnis zum Vater feststellte, sprach in ihrem Glaubensbekenntnis sich einfach dahin aus: wir glauben an den Heiligen Geist,

ohne im geringsten sich in nähere Bestimmungen einzulassen. Ja, wenn wir uns umschauen unter den angesehensten Kirchenlehrern der Zeit, so finden wir, daß auch sie darüber noch keine feste, abgeschlossene Lehre hatten. Merkwürdig ist das Geständnis, das uns Gregor von Nazianz im Jahr 380 darüber ablegt: „Von den Weisen unter uns", sagt er, „halten einige den Heiligen Geist für eine Wirkung, andre für ein Geschöpf, andre für Gott selbst, und wieder andre wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der heiligen Schrift, die nichts Genaueres darüber bestimme." Gleichwohl konnte es bei dieser Unbestimmtheit nicht bleiben. Die Kirche konnte sich nicht bei einer Zweieinigkeit beruhigen, indem sie Vater und Sohn als Personen bezeichnete, und den Heiligen Geist, daß ich mich so ausdrücke, unbestimmt danebenherschweben ließ; sie drängte zum Abschluß der Lehre vom dreieinigen Gott hin, und wir finden auch, daß die eigentlichen Vertreter der Orthodoxie, ein Athanasius, ein Basilius und die Gregore, dahin steuern, dem Heiligen Geist in der Trinität eine solche Stellung zu sichern, die ihn weder als Geschöpf unter den Vater und Sohn herabsetze, noch ihn als bloße Kraft oder Eigenschaft Gottes in ihnen aufgehen lasse. Und so war es denn besonders die früher erwähnte zweite ökumenische Synode im Jahr 381, welche die Lehre von der Gottheit des Heiligen Geistes feststellte, indem sie die Bestimmungen der nicäischen Synode dahin ergänzte, daß der Heilige Geist der herrschende, der lebenschaffende Geist sei, ausgegangen aus dem Vater, anzubeten und zu verehren mit dem Vater und dem Sohne, als der, der durch die Propheten gesprochen hat.

Es wurden diese Bestimmungen getroffen gegenüber der Lehre des Macedonius, eines halbarianischen Bischofs von Konstantinopel, der den Heiligen Geist ein bloßes Geschöpf genannt hatte und dessen Anhänger später als Macedonianer bezeichnet wurden. Mit der weitern Ausbildung und dem gänzlichen Abschluß der Trinitätslehre will ich Sie hier nicht behelligen. Ich will nur bemerken, daß eine gewisse Terminologie sich allmählich feststellte, ein konstanter Sprachgebrauch, an den man sich hielt, obgleich die Ausdrücke, die man wählte, nicht aus der Schrift genommen, sondern willkürlich gewählt waren. So wurde der Ausdruck Person (im Griechischen Hypostase) gebraucht, um die Grenzen zwischen Vater, Sohn und Geist zu markieren, während das Wesen, die Substanz das allen drei Personen Gemeinschaftliche bezeichnet. Jeder Person wurde etwas Eigen-

tümliches, ihr allein Zugehörendes beigeschrieben, das sie mit den andern nicht gemein hat. So kommt dem Vater zu das Ungezeugtsein, dem Sohn das Gezeugtsein vom Vater, dem Geist das Ausgehen vom Vater.*) Alle diese Bestimmungen wurden dann später in einem kirchlichen Bekenntnis zusammengefaßt, das man gewöhnlich das athanasianische Bekenntnis nennt, und das nächst dem apostolischen und dem nicäisch-konstantinischen Bekenntnis zu den drei großen allgemeinen (ökumenischen) Bekenntnissen der Kirche gehört; Bekenntnisse, welche bekanntlich auch die Reformatoren angenommen haben, und welche den Zusammenhang der evangelischen Kirche mit der altkatholischen Kirche darstellen. Sich aber buchstäblich an diese Bekenntnisse auf alle Zeiten zu binden, wäre unprotestantisch, indem der Protestantismus die Aufgabe hat, seine Theologie beständig aus der heiligen Schrift zu rekonstruieren; ein Recht, das er sich nicht nehmen lassen darf, wenn er sich nicht selbst aufgeben will. Soviel über das Bekenntnis. Es sei mir aber auch jetzt wieder gestattet, aus der schönen Anzahl von Männern, welche um diese Zeit die Kirche geziert und sowohl zur Reinerhaltung der Lehre als des christlichen Lebens mitgewirkt haben, einige herauszuheben und im Zusammenhang mit ihrer persönlichen Geschichte den weitern Faden der Kirchengeschichte fortzuführen.

Wir haben bisher vorzüglich das Morgenland ins Auge gefaßt; allein wir haben bereits bei der arianischen Streitigkeit bemerkt, wie das Abendland im ganzen strenger an der nicäischen Lehre festhielt, und wie namentlich Athanasius im Abendlande seine Zuflucht suchen mußte, so oft ihn die Ungunst der Verhältnisse von seinem orientalischen Bischofsstuhl verdrängte. Unter den abendländischen Kirchenlehrern nun, welche zur Zeit der arianischen Streitigkeiten als Stammhalter der Orthodoxie erscheinen, ragt zunächst einer hervor, der auch in einem gelehrten Werke seinen Glauben an die Dreieinigkeit auseinandergesetzt hat; es ist dies der Bischof Hilarius von Poitiers in Gallien, den man auch den Athanasius des Abendlandes genannt hat.

Über seine früheste Jugend ist uns nichts bekannt; wir wissen nicht einmal, ob er christliche Eltern gehabt hat; aber das wissen wir, daß er durch das Lesen der heiligen Schrift und zwar zunächst des Alten Testaments einen tief religiösen Eindruck erhielt, der alles weit übertraf, was er früher von menschlicher Weisheit in den Schulen der

*) Erst später wurde im Abendlande bestimmt, daß der Geist auch vom Sohn ausgehe (filioque), was zur Trennung der morgen- und der abendländischen Kirche Veranlassung gegeben hat.

Philosophen in sich aufgenommen hatte. Schon der Name des alten Bundesgottes, der Name Jehovah, als dessen, der da ist, der da war, und der da sein wird, hatte für ihn etwas überaus Imposantes. Er erkannte darin das Gewaltige des persönlichen Gottes, der als der Dreieinige im Christentum sich aufschließt. Hilarius war schon verehelicht, als er mit eigner und voller Überzeugung Christ wurde, und das Vertrauen der Gemeinde seiner Vaterstadt Poitiers (Pictavium) war so groß zu ihm, daß er im Jahr 350 zum Bischof derselben erwählt wurde, ohne daß er zuvor die niedern Weihen empfangen hätte. Bald darauf brachen nun auch unter der Alleinherrschaft des Konstantius die arianischen Stürme in das Abendland ein. Auf den Synoden zu Arles (353) und zu Mailand (355) wurde, wie wir früher gesehen, der kaiserliche Wille zu gunsten der Arianer durchgesetzt, Hilarius aber gehörte zu denen, die sich standhaft weigerten, diese Beschlüsse anzunehmen. Der Kaiser verwies ihn (356) nach Phrygien. Dort, in der Verbannung, schrieb er sein Werk über die Dreieinigkeit in zwölf Büchern. Zugleich suchte er in seiner Schrift über die Synoden die gallischen Bischöfe über die ganze Lage des Streites aufzuklären und warnte sie vor Verdammungssucht. Vergebens suchte Hilarius den Kaiser günstiger für die rechtgläubige Lehre zu stimmen. Er reiste nach Konstantinopel und richtete ein Schreiben an Konstantius, worin er ihn in geziemenden Ausdrücken bat, die unterdrückte Wahrheit nicht länger zu verfolgen; er fand kein Gehör. Die persönliche Rückkehr nach Gallien wurde ihm indessen gestattet, und von da aus richtete er eine heftige Schrift gegen Konstantius, die aber nicht mehr an den Kaiser gelangte, da dieser unterdessen starb. Unter Julian konnte Hilarius ungehindert für die Befestigung der Rechtgläubigkeit wirken, was er auch auf zwei Synoden that, die er in Paris halten ließ. Auch auf Oberitalien dehnte Hilarius seine Wirksamkeit aus. In Mailand saß damals noch ein Arianer, Auxentius, auf dem Bischofstuhl. Gegen diesen trat Hilarius mit aller Entschiedenheit auf, und seinem Einflusse ist es wohl zuzuschreiben, daß Ambrosius, eine der mächtigsten Stützen der Kirche, auf den Bischofstuhl daselbst gelangte. Hilarius starb im Jahr 367 oder 368. Es wurden ihm viele Wunder nachgerühmt. Auch war er ein strenger Asket und wohl nicht frei von verkehrten Richtungen, wenn anders wahr ist, was spätere Schriftsteller von dem Benehmen gegen seine Tochter melden. Er hatte eine Tochter, Abra, die er sehr liebte. Um diese warb ein edler Jüngling; aber der Vater suchte die Tochter zu bestimmen, daß sie den An-

trag ablehnte, indem sie allein dem himmlischen Bräutigam sich verschrieben habe. Nur allzubald reute sie dieses vom Vater ihr abgedrungene Versprechen; sie starb an einem gebrochenen Herzen; auch die Mutter folgte ihr bald, und über den Tod beider konnte Hilarius sich freuen, da sie nun der Welt und ihrer Verführung entnommen seien. Allerdings eine große Verkehrtheit, die uns zeigt, wie auch die einsichtsvollsten Männer nicht frei waren von den Vorurteilen ihrer Zeit; doch ist, wie gesagt, die ganze Sage unverbürgt; wenigstens ist der Brief, den Hilarius an seine Tochter geschrieben haben soll, worin er ihr die Süßigkeit des himmlischen Bräutigams in überschwenglichen Bildern darstellte, höchst wahrscheinlich ein späteres Machwerk, das wir nicht dem Hilarius selbst zur Last legen dürfen. Als christlichen Liederdichter haben wir Hilarius bereits kennen gelernt; von dieser Seite hat er Anspruch auf den Dank der Nachwelt, die sich noch jetzt an seinen Liedern erfreut. Berühmter noch, als Hilarius, ist in der Kirche Ambrosius geworden. Sein Leben und Wirken verdient von uns etwas ausführlicher dargestellt zu werden.

Ambrosius war, der allgemeinen Annahme nach, ums Jahr 340 zu Trier geboren, wo sein Vater das Amt eines Präfectus Prätorio (eines Oberstatthalters der gallischen Provinzen) bekleidete. Schon im 3. Jahrhundert hatte die Familie den christlichen Glauben angenommen. Eine seiner Vorfahren, eine Großtante, die heilige Sotheria, erscheint unter Domitians Regierung als Märtyrerin. Ambrosius hatte noch einen Bruder und eine Schwester, Marcella, welche schon in früher Jugend das Gelübde der Ehelosigkeit gethan hatte, und mit der Ambrosius in einem innigen Verhältnis stand.

Schon die frühe Jugend unsers Kirchenlehrers wird durch Sagen verherrlicht. Wie von Plato, so wird von ihm erzählt, daß auf das schlafende Kind ein Bienenschwarm sich niedergelassen und, ohne es zu beschädigen, sich wieder entfernt habe, was der Vater als ein glückliches Zeichen nahm. Der Vater starb ums Jahr 350, und die Mutter zog nun nach Rom. Hier legte Ambrosius den Grund zu seiner wissenschaftlichen Bildung, die ihn auf das Studium der Rechtswissenschaften vorbereiten sollte, um dann eine ähnliche Laufbahn, wie die des Vaters, zu beginnen. Er trat auch wirklich nach vollendeten Studien als Sachwalter auf und zwar mit ausgezeichnetem Glück. Der Oberstatthalter Italiens, Probus, wurde Präfekturrat in Mailand, und durch Vermittelung ebendesselben ward ihm die Statthalterschaft über die Provinzen Ligurien und Ämilien übertragen. Probus soll ihn mit der

Weisung hingeschickt haben, er möge nicht als Richter, sondern als Bischof (ἐπίσκοπος) regieren. Probus nahm das Wort im politischen Sinne und wollte damit die Milde seiner Regierung bezeichnen. Allein die spätere Zeit erblickte in diesem Wort eine Weissagung seines künftigen Berufs. Ambrosius regierte in der That schon als politischer Bischof mit Milde und Gerechtigkeit. Die Kirche war damals noch immer dem sturmbewegten Schiffe gleich. Auf dem Bischofstuhl zu Mailand saß jener arianische Bischof Auxentius, gegen den wir Hilarius haben auftreten sehen; allein bald nachdem Ambrosius sein politisches Amt angetreten, wurde das Bistum durch den Tod des Auxentius erledigt. Die Wiederbesetzung ging nicht ohne heftige Bewegung ab. Jede Partei wollte einen Mann ihres Glaubens zum Bischof haben. Ein Volkstumult drohte eben auszubrechen, als Ambrosius von seiner amtlichen Stellung Gebrauch machte und die Aufrührer durch eine würdige Rede zur Ruhe wies. Als er noch eben sprach, soll die Stimme eines Kindes den Ausschlag gegeben haben mit den Worten: „Ambrosius Bischof!" Diese Worte wurden als eine Stimme Gottes von der ganzen Versammlung mit lautem Jubel wiederholt und Ambrosius als der von Gott bezeichnete Bischof anerkannt. Aber wie? Gebot nicht das Kirchengesetz, daß ein Bischof erst in den untern Ämtern der Kirche gestanden? Und Ambrosius hatte noch keine geistliche Weihe irgend einer Art empfangen. Ja, noch mehr; er war noch nicht einmal getauft; er war erst Katechumen. Dies machte Ambrosius hauptsächlich und mit allem Nachdruck geltend, um sich dem Amte zu entziehen. Als man darauf nicht eingehen wollte, verließ er die Kirche. Ja, er soll, wenn anders die Sage verbürgt ist, zu frommer List seine Zuflucht nehmend, die nachteiligsten Gerüchte über sich selbst haben ausstreuen lassen, um Abscheu gegen seine Person zu erwecken; er sei, hieß es, ein grausamer Mann, er lasse die Leute foltern. Noch mehr! Ambrosius soll sogar absichtlich den Schein eines unordentlichen Lebenswandels angenommen, sich mit schlechter Gesellschaft umgeben haben, um sich in einen zweideutigen Ruf zu bringen. Aber alles dies umsonst. Das Volk rief nur immer stärker: „deine Sünde über uns!" Nun wollte er durch die Flucht sich retten. Aber auch dies ward wie durch ein Wunder vereitelt. Er nahm den Weg nach Pavia, verirrte sich, und nach langem Umherwandern fand er sich des Morgens wieder vor den Thoren Mailands. Wir lassen diese Geschichten auf sich beruhen, sie mögen uns in der Form sinnreicher Märchen die Wahrheit verbürgen, daß der Mensch seinem Schicksal nicht entgehen kann. Soviel ist historisch

gewiß, daß Ambrosius nach längerm Weigern, auf das Zureden seiner Freunde und auch des Kaisers, nachgab, und nachdem er die Taufe empfangen, auch sofort die bischöfliche Weihe sich erteilen ließ. Nur acht Tage lagen zwischen dem einen und dem andern Akte. Es war im Jahr 374, als Ambrosius sein kirchliches Amt antrat. Er stand eben im kräftigsten Mannesalter, im Alter von 34 Jahren.

Es war eine schwere Aufgabe, der Kirche von Mailand vorzustehen in einer Zeit, da die arianische Partei eben in dieser Stadt sehr mächtige Wurzeln hatte. Aber einmal entschieden, die Wahl anzunehmen, war nun auch Ambrosius ganz Bischof, ganz Mann der Kirche und entschlossen, für sie alles zu opfern. Er entledigte sich sofort seiner irdischen Habe und gab sie den Armen, die er seine „Verwalter und Schatzmeister" nannte; er legte sich die strengste Enthaltsamkeit auf und vor allem suchte er gewissenhaft das nachzuholen, was ihm an theologischer Bildung abging, um einem so wichtigen Amte vorzustehen. Zu diesem Ende ließ er sich von dem Presbyter Simplicianus, der ihm nachmals in seinem Bistum folgte, in der heiligen Schrift und den Kirchenvätern unterrichten. Unter diesen waren es besonders die Alexandriner Clemens und Origenes, nebst Basilius, deren Werke ihn beschäftigten. Aber diese Studien thaten seiner amtlichen Thätigkeit keinen Abbruch. Er predigte alle Sonntage, öfters zweimal. Den größten Teil der Nacht weihte er dem Gebet und der Betrachtung göttlicher Dinge, und zur Tageszeit war er allen zugänglich, die bei ihm Rat und Trost und Hilfe suchten. Dabei führte er das geistliche Schwert nach außen im Kampfe mit den Arianern. Diese hatten sich seiner Wahl nicht widersetzt, weil sie von seiner bekannten Milde gehofft, daß er sie ungestört ihr Wesen treiben lasse. Allein sie hatten sich in ihm getäuscht. Ambrosius bot ihnen sofort die Stirn. Gleich bei seiner Taufe ordnete er an, daß kein arianischer Bischof gegenwärtig sein durfte, und bald zeigte sich weitere Gelegenheit, sie sein Ansehen fühlen zu lassen. Als das Bistum von Sirmium erledigt ward, wollten die Arianer einen Bischof ihres Bekenntnisses hinsetzen; aber Ambrosius hinderte es. Ebenso betrieb er die Absetzung arianischer Bischöfe. Aber nicht nur der Arianismus, auch die Reste des Heidentums waren zu bekämpfen. Und da haben wir schon früher gesehen, wie er sich der Wiedereinführung jenes Altars der Viktoria, an den das sterbende Heidentum sich anklammerte, entgegensetzte, und wie er besonders dem edlen Symmachus scharf opponierte. Ebenso hatte er auch den Mut, sich den Gewaltthaten der weltlichen Herrscher ent-

gegenzuwerfen. Als der Usurpator Maximus durch die Ermordung Kaiser Gratians sich den Weg zum Thron gebahnt, wollte Ambrosius ihn nicht in den Kirchenfrieden aufnehmen, bevor er Kirchenbuße gethan. Auch noch mit anderm Blute hatte Maximus seine Hände befleckt. Er hatte in Trier, trotz der Mahnungen des Bischofs Martin von Tours, die Häupter einer Sekte hinrichten lassen, auf die wir später zurückkommen werden (die Sekte der Priscillianisten). Ambrosius wollte mit solchen Bischöfen keine Kirchengemeinschaft halten, die dem Kaiser zum Vergießen des Ketzerblutes geraten. So streng er in der Lehre war und so entschieden er sich allen Umtrieben der Arianer widersetzte, so entschieden wies er die Bestrafung der Irrlehre durch das Schwert zurück. Hierin ein Vorgänger Luthers, der ja auch seinen Kurfürsten beschwor, sich nicht mit dem Blute der falschen Propheten zu beflecken!

Ein Hauptkampf bereitete sich im Jahr 385 vor. Es war kurz vor der Karwoche. Da stellte die Kaiserin Justina, die Mutter Valentinians II., an den Ambrosius die Forderung, eine außerhalb der Stadt liegende Kirche, die Kirche Portiana, den Arianern einzuräumen. Ambrosius weigerte sich. Während er noch im Palast mit der Kaiserin verhandelte, hatte sich draußen das Volk versammelt, fest entschlossen, sich des Bischofs anzunehmen, wenn ihm je ein Leides geschehen sollte. Der Bischof selbst hatte das Volk in einer Anrede beruhigt. Gleichwohl ward ihm schuld gegeben, den Tumult veranlaßt zu haben. Bald nach diesem Vorfalle (zwei Tage vor Palmsonntag) erschienen kaiserliche Abgeordnete vor Ambrosius, die ihn aufs neue zu bestimmen suchten, den Arianern eine Kirche einzuräumen. Aber auch dieser und wiederholte Versuche schlugen fehl. Ambrosius zog sich auf den einfachen Satz zurück, daß er, was ihm nicht gehöre, auch nicht an andre verschenken dürfe, und ebensowenig dürfe das der Kaiser. „Was Gott gehört, darüber hat der Kaiser keine Gewalt. Dem Kaiser gehören seine Paläste, die Kirchen sind Häuser Gottes, über welche zu wachen der Priester heiligste Pflicht ist.“ Genug, Ambrosius blieb unbeugsam. Der Kampf des Jahres 385 war jedoch nur ein Vorspiel zu dem, der im folgenden Jahre sich wiederholen sollte. Und wiederum war es das heilige Osterfest und die vorhergehende Fastenzeit, welche den Ausbruch des Kampfes herbeiführte. Als die Forderung aufs neue an Ambrosius gestellt wurde, die Kirche und auch die Kirchengefäße den Arianern zu überliefern, erwiderte er: „Naboth wollte das Erbe seiner Väter nicht herausgeben, und ich soll das Erbe Christi übergeben?

Da sei Gott vor." Man suchte den Störrigen aus der Stadt zu entfernen, ja sogar ihn auf andre Weise aus dem Wege zu räumen. Vergebens! Endlich blieb kein andres Mittel, als ihn in der Kirche gefangen zu halten. Ambrosius begab sich, um den Gottesdienst zu halten, nach der Hauptkirche. Das Volk sammelte sich in dichten Scharen. Wachen waren an den Thüren aufgestellt, mit dem Befehl, jeden hinein, aber niemand hinaus zu lassen. Mehrere Tage und Nächte hindurch blieb so Ambrosius mit den Gläubigen eingeschlossen im Heiligtum. Er nannte dies selbst die „Tage der heiligen Gefangenschaft." Um sich und die mit ihm gefangene Gemeinde aufrecht zu erhalten in dieser Prüfung, stimmte er Loblieder zu Ehren der heiligen Dreieinigkeit an; das Volk stimmte mit ihm ein, und selbst die Soldaten der Wache konnten dem Drange nicht widerstehen, dem Chor sich anzuschließen. Das war der schönste Triumph der Kirche ihren Drängern gegenüber. Justina mußte nachgeben und von ihren Forderungen abstehen.

Aber nicht nur die arianischen Regenten, auch Kaiser Theodosius, der Beschützer der Orthodoxie, mußte bei verschiedenen Anlässen der kirchlichen Autorität des Erzbischofs sich fügen. Zuerst in einer Angelegenheit, in der wir das Benehmen des Ambrosius nach unsern Begriffen von Toleranz schwerlich billigen werden, wenn wir auch seinem Mut und seiner Festigkeit Gerechtigkeit widerfahren lassen. Als Theodos in Mailand sich aufhielt (es war im Winter von 388 auf 389), kam es in einer kleinen Stadt Mesopotamiens, Callinicum, zu Reibungen zwischen den dortigen Juden und den Christen. Ein fanatischer Christenhaufe verbrannte die Synagoge der Juden, wie man behauptete auf Anstiften des dortigen Bischofs. Theodosius befahl dem Bischof, die Synagoge auf seine Kosten wiederaufzubauen. Kaum hatte Ambrosius von diesem Befehl Kunde erhalten, als er dem Kaiser Vorstellungen machte, wie es Verrat am christlichen Glauben wäre, wollte der Bischof gehorchen und die zerstörte Judenschule wiederaufbauen. Das wäre ja, meinte Ambrosius, ein Triumph für die Feinde Christi, eine Schmach für die Kirche, und diese Erwägung war ihm Grund genug, den Juden — Unrecht zu thun; denn für ein Unrecht hielt es Ambrosius selbst. Er gab zu, daß nach weltlichen Gesetzen ihnen Unrecht geschehe, aber höher, als die menschlichen Gesetze, meinte er, stehen die Gesetze der Religion, und diese verböten einen solchen Bau. Ein bedenklicher Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Rechte, der zu allen Zeiten zu argen Konsequenzen geführt hat, und gewiß nicht zu Ehren der Kirche!

Um den Kaiser noch weiter abzuschrecken, erinnerte er ihn an Julian, der auch den Juden erlaubt habe, den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, und an das Feuer, das auf die Bauleute gefallen, die dabei Hand angelegt. Ja sogar zu dem sehr nichtigen Grunde nahm Ambrosius seine Zuflucht, den Christen seien auch von den Heiden manche Kirchen zerstört und nicht wieder aufgebaut worden, folglich hätten sich die Juden nicht zu beklagen, wenn ihnen Ähnliches von den Christen widerfahre, und um das schlechte Gebäude dieser Synagoge sei es überhaupt kein Schade. Alle diese Scheingründe erschütterten den Kaiser nicht, er bestand auf seiner Forderung. Da brachte Ambrosius die Sache auf die Kanzel, und zwar in Gegenwart des Kaisers, den er vor der ganzen Gemeinde apostrophierte. Als Theodos nach der Predigt ihm vorwarf, er habe wider ihn gepredigt, erwiderte Ambrosius: nicht wider dich, für dich habe ich geredet. Theodos suchte mit Ambrosius zu unterhandeln, aber dieser wich keinen Finger breit; er erklärte, sich nicht zufrieden zu geben, bis der Befehl ganz zurückgenommen werde. Und der Kaiser mußte nachgeben.

Tritt uns hier Ambrosius im Dienste eines falschen Eifers und einer beschränkten religiösen Einsicht entgegen, die beide mit einem Mangel an wahrem Rechtsgefühl zusammenhingen, so finden wir ihn zwei Jahre später in einer schönern Stellung dem Kaiser gegenüber. In heiligem Prophiteneifer sehen wir den Priester Gottes auftreten als Sachwalter der Unglücklichen, welche der kaiserlichen Rache zum Opfer gefallen waren. In der Stadt Thessalonich hatte sich (390) das Volk gegen den dort residierenden Oberbefehlshaber Botherich von Illyrien empört. Bei einem öffentlichen Wagenrennen war es zu blutigen Auftritten gekommen, worin Botherich und mehrere Magistratspersonen getötet und ihre Leichname durch die Gassen geschleift wurden. Der Frevel verdiente strenge Ahndung. Theodosius aber, von Hitze hingerissen, ging weiter, als die Gerechtigkeit es erheischte. Vergebens hatten Ambrosius und andre Bischöfe ihn ermahnt, sich nicht von blindem Zorn übereilen zu lassen. Theodos hatte ein Exempel zu statuieren beschlossen, das auf lange Zeit die Gemüter schrecken sollte. Hinterlist und Grausamkeit halfen es ihm vollführen. Ein großes Wagenrennen ward veranstaltet. Der Zirkus füllte sich mit schaulustigen Menschen. Alle Zugänge waren bewacht. Auf einmal blitzten die gezückten Schwerter der anwesenden Soldaten auf. Ohne Unterschied fielen auf die versammelte Menge die tödlichen Streiche. Männer und Frauen, Fremdlinge und Bürger, man zählt an 7000, kamen in diesem

Blutbade ums Leben, das drei Stunden lang gedauert haben soll. Als die Kunde davon nach Mailand gelangte, erfüllte allgemeines Entsetzen die Stadt. Der Kaiser war abwesend, wurde aber in wenigen Tagen zurückerwartet. Ambrosius, um für den Augenblick eine persönliche Begegnung zu vermeiden, begab sich aufs Land und richtete von da einen Hirtenbrief an den Kaiser, worin er zuerst seine großen Tugenden lobte, dann aber auch die Grausamkeit, die den schneidendsten Gegensatz zu diesen Tugenden bilde, ihm vorhielt und ihn beschwor, durch aufrichtige Buße das Unrecht zu sühnen, und zwar durch öffentliche Kirchenbuße. Als nun Theodos dessenungeachtet am Weihnachtsfeste 390 die Kirche betreten wollte, ehe er vom Banne gelöst war, da wehrte ihm Ambrosius den Eintritt. In welcher Form und unter welchen begleitenden Umständen es geschehen, mag uns gleichgültig sein. Die Sage liebt solche Momente zu dramatisieren, und die Kunst geht ihr geschäftig an die Hand, wo es gilt, sie durch sinnenfällige Darstellung zu verherrlichen. Das Faktum aber ist sicher, daß Theodos der Buße sich unterwarf, und diese demütige Unterwerfung rühmt Ambrosius in der demselben gehaltenen Leichenrede mit den Worten: „Der Kaiser warf von sich den Glanz seiner Krone, beweinte öffentlich in der Kirche seine Sünde, zu der ihn andre verführt; unter Thränen und Seufzen flehte er die göttliche Vergebung an. Was Privatleute zu thun sich schämen, die Übung öffentlicher Buße, das übernahm er; nachher verging kein Tag seines Lebens, an dem er nicht seinen Fehltritt bereut hätte.“ Auch soll der Kaiser erklärt haben, in Ambrosius habe er den Mann gefunden und den einzigen Mann, der ihm die Wahrheit gesagt; ein solcher sei würdig, ein Bischof zu sein. Ein späterer Schriftsteller der Kirche bemerkte, es würden uns noch heute die Theodose nicht fehlen, wenn Gott uns noch Ambrosiusse erweckte.

Theodos war in den Armen des Bischofs verschieden (den 17. Juni 395), und zwei Jahre darauf starb Ambrosius selbst, am Karfreitag des Jahres 397, im 57. Jahr seines Alters, nachdem er der Kirche von Mailand 22 Jahre vorgestanden. Stilicho erklärte seinen Tod für einen Schlag, der ganz Italien treffe. Die Trauer über seinen Tod war ganz allgemein. Auch Juden und Heiden fühlten sich gedrungen, ihm die letzte Ehre zu erweisen. Soll es uns befremden, daß auch von diesem großen Kirchenmanne Wunder berichtet werden? Schon während seines Lebens soll er solche verrichtet haben. Aber sogar nach seinem Tode läßt ihn die Sage gleichsam als Schutzgeist

Mailands frommen Leuten erscheinen, wie denn noch jetzt daselbst sein Andenken neben dem eines Carlo Borromeo gefeiert wird. Fragen wir nach der eigentlichen Größe des Ambrosius, so ist sie nicht auf dem Gebiete der Gelehrsamkeit und des theologischen Scharfsinns zu suchen. Er hat zur Ausbildung der Dogmen wenig beigetragen, so fest er an dem einmal errungenen Besitze hielt. Der Schwerpunkt seiner Größe liegt in seinem Charakter. Dieser prägt sich auch in seinen Schriften aus, die mehr praktischen, als theoretischen Inhalts sind. Sein Buch über die Pflichten, wozu er die Form von Ciceros bekanntem Werk entlehnte, war lange Zeit in der Kirche hochgeschätzt; es bildet einen nicht zu verachtenden Beitrag zur christlichen Sittenlehre. Von dem gewaltigen Eindruck seiner Predigten ist Augustinus Zeuge. Als den berühmtesten Kirchenliederdichter seiner Zeit und als Beförderer des Kirchengesanges haben wir ihn schon früher genannt. So wohlthätig aber Ambrosius auch auf seine Zeit gewirkt hat, so war er doch nicht frei von Irrtümern und Vorurteilen. Sein vorhin erwähntes Benehmen gegen die Juden war uns ein Beispiel davon. Auch in andern Beziehungen hat er dem Aberglauben (der Verehrung der Maria, der Überschätzung des ehelosen Lebens) Vorschub geleistet. Die Unterscheidung, die er in seiner Sittenlehre zwischen den allgemeinen Pflichten machte, die alle Christen angehen, und zwischen denen, wodurch man sich eine höhere Stufe der Seligkeit aneignen kann, wozu eben die Ehelosigkeit, das freiwillige Fasten und die freiwillige Armut gehören, hat zum mindesten ihr sehr Bedenkliches; sie hat jener Werkheiligkeit zum Vorwand gedient, die sich überredete, nicht nur ein Verdienst, sondern sogar ein Mehrverdienst vor Gott voraus zu haben, und wenn auch diese Lehre erst später in ihrer ganzen unevangelischen Mißgestalt auftrat, so hatte sie doch wenigstens hier einen Anhaltspunkt. Übrigens war Ambrosius weit entfernt, mit Beziehung auf die Askese an alle dieselbe Forderung zu stellen. „Wer sich nicht mit dem Adler in die Höhe schwingen kann, der möge als Sperling flattern."*)

Bevor wir nun auf die größten Zeitgenossen des Ambrosius, Chrysostomus im Morgen-, Augustinus im Abendlande eingehen, sei es noch gestattet, die Aufmerksamkeit auf einen andern Mann hinzulenken, der zwar in die Lehrstreitigkeiten der Kirche nicht verflochten erscheint, dem wir indessen heute schon zufällig neben dem Ambrosius

*) Qui non potest volare ut aquila, volitet ut passer (de fuga seculi c. 5).

begegnet sind und der auch mit Hilarius in Berührung trat; es ist dies der heilige Martinus von Tours, dessen Andenken ja noch vielfach unter uns lebt, sei es, daß wir an die ihm geweihten Kirchen, oder an den ihm ausgesetzten Festtag in unserm Kalender und an die damit verbundenen Gebräuche denken.*) Wir müssen, wollen wir an die Wiege des Mannes treten, uns nach Ungarn versetzen. Zu Stein am Anger in der Gespanschaft Eisenburg ward heidnischen Eltern im Jahr 316 ein Kind geboren. Das Spiel der Waffen war sein frühestes Spiel; doch schon im zehnten Jahre (so erzählt sein Biograph Sulpicius Severus, der freilich mit Vorsicht zu benutzen ist) zeigte das Kind ein Verlangen nach dem Christentum; der Knabe flüchtete sich in eine christliche Kirche und bat, dort als Katechumen aufgenommen zu werden. Schon im zwölften Lebensjahre wollte er als Einsiedler leben; sein Vater aber zwang ihn zum Kriegsdienste, und so übte er diesen wider seinen Willen unter Konstantinus und unter Julian. Auch als Soldat übte er sich jedoch in den christlichen Tugenden der Mäßigkeit, der Barmherzigkeit, der Demut. So bediente er seinen Reitknecht, statt von ihm sich bedienen zu lassen. Er hatte schon alle seine Habe weggeschenkt bis auf den Reitermantel, als er in einem der strengsten Winter vor das Thor von Amiens kam. Dort begegnet ihm ein nackter Bettler, der, von den Vorübergehenden schnöde abgewiesen, ihn um ein Almosen anspricht. Der Jüngling hat nichts als seinen Mantel. Schnell entschlossen greift er zum Schwerte, teilt denselben, gibt die eine Hälfte dem Bettler, hüllt sich, so gut es geht, in die andre und reitet unter dem Gelächter der Umstehenden davon. Als er sich nachts zur Ruhe gelegt, erscheint ihm Christus im Traum; angethan mit dem halben Mantel des Bettlers und umgeben von den heiligen Engelscharen redet er ihn an: Martin, der Katechumen, hat mich bekleidet (mit Beziehung auf die Stelle: was ihr dem Geringsten unter meinen Brüdern gethan habt, das habt ihr mir gethan). Nun gibt Martinus seinen Kriegerstand auf und eilt ohne längeres Säumen die Taufe zu empfangen, in einem Alter von 18 Jahren. Er meldete sich bei Hilarius, dem Bischof von Poitiers, der ihn erst zum Diakonus, und als Martinus aus Bescheidenheit dieses schon zum höhern Klerus gehörende Amt ausschlug, zum Exorzisten bestellte. Bald darauf aber

*) Über diese (Martinsmännchen, Martinsfeuer, Martinshorn, Martinsgans und Martinswein) vgl. den Artikel von Weingarten in Herzogs Realenc. An dem Martinsturme des Basler Münsters findet sich die Reiterstatue des Heiligen, welche den Mantel mit dem Schwerte zerteilt.

führte Martinus den Entschluß aus, den er schon als Knabe gefaßt, in die Wüste zu gehen und dort als Einsiedler zu leben, um so mehr, als er von Mailand, wohin er sich begeben, durch den arianischen Bischof Auxentius vertrieben wurde. Er begab sich auf die Insel Gallinara, nächst der Seeküste Oberitaliens. Wie jedes Einsiedlerleben, so ist auch dieses mit Visionen und Wundern ausgeschmückt; überall der Kampf des Fleisches mit den Mächten der Hölle, der Sieg des gläubigen, von Gott gestärkten Geistes über alle Anfechtungen des dämonischen Reiches. Selbst Totenauferweckungen werden von der gläubigen Legende ihm zugeschrieben. Im Jahr 375 wurde er von der Gemeinde zu Tours fast einstimmig zum Bischof erwählt. Auch als Bischof setzte er seine mönchische Lebensweise fort. Zwei Stunden von der Stadt errichtete er eine Zelle, und bald siedelten sich um dieselbe noch achtzig Schüler an, denen er als Muster eines enthaltsamen Lebens vorleuchtete. Vor allen Dingen rühmt sein Biograph*) an ihm den Gleichmut des Charakters: „Nie hat man ihn zornig, nie aufgeregt, nie traurig, nie lachend gesehen; er war stets derselbe.“ Die vielen Wohlthaten, die er übte, gaben Veranlassung genug, auch diese wieder mit Wundern auszuschmücken. Doch nicht diese Wunder, noch die Kirchen alle aufzuzählen, die er gebaut oder auch gebaut haben soll in die Nacht des Heidentums hinein, die noch auf einem Teile Galliens lagerte, ist hier unsers Ortes. Aber um einer That willen verdient der Name des heiligen Martinus in Ehren gehalten zu werden, und um dieser willen haben wir ihn hier eingeführt, es ist seine Menschlichkeit gegen die Ketzer.

In Spanien hatte sich eine häretische Sekte aufgethan, die im Grunde nichts andres, als die alten Irrtümer der Gnostiker und Manichäer wiedererweckte. Ein Ägypter, Markus, hatte einem vornehmen Spanier, Priscillianus, die Lehre jener Sekten beigebracht, wonach Himmel und Erde nicht vom höchsten Gott selbst, sondern von Geistern, die aus Gottes Wesen geflossen, hervorgebracht sind, wonach das Böse nicht in dem Willen des Menschen, sondern in der Materie seinen Sitz hat, und wonach auch die Erlösung aus der Sphäre des sittlichen Lebens in das Naturleben verlegt und in die magischen Kreise desselben hineingezogen wird. Von dieser phantastischen Lehre wurden sogar zwei Bischöfe angesteckt, Instantius und Salvianus. Diese weihten den Priscillian zum Bischof von Abila

*) Sulpic. Sever. 26.

in Altkastilien. Wider diese sektiererische Partei erhoben sich die übrigen Geistlichen Spaniens, die eine Synode zu Cäsaraugusta, dem heutigen Saragossa, hielten (380), auf welcher sie die Lehre der Priscillianisten verdammten. Ja, die Bischöfe Idacius und Ithacius riefen nun auch die weltliche Macht gegen diese Häretiker auf. Kaiser Gratian erließ ein Edikt wider sie, wonach sie nicht nur aus ganz Spanien vertrieben, sondern (nach dem Wortlaute des Ediktes) von der Erde vertilgt werden sollten. Nun gelang es den Priscillianisten zwar späterhin, den kaiserlichen Statthalter Macedonius für sich zu gewinnen, und so wurde das Edikt zurückgenommen; die Vertriebenen kehrten wieder in das Land und ihre Bischofsitze zurück. Allein unter dem Usurpator Maximus veränderte sich die Lage der Dinge abermals. Eine Synode in Bordeaux sprach aufs neue die Verdammung über die Priscillianisten aus. Diese hofften jedoch noch ihre Sache zu gewinnen durch Appellation an den Kaiser. Sie erschienen vor ihm zu Trier; ebenso ihre Ankläger, Idacius und Ithacius. Diese letztern suchten den Kaiser auf das Äußerste zu treiben. Sie verlangten von ihm, daß er die Ketzer am Leben strafe. Da trat Martinus, der sich eben in Trier aufhielt, vor den Kaiser hin und beschwor ihn, seine Hände nicht mit dem Blut dieser Unglücklichen zu beflecken; es reiche hin, ihre Lehre zu verdammen und sie ihrer bischöflichen Würde zu entsetzen. Martinus ließ sich, ehe er Trier verließ, von Maximus das feierliche Versprechen leisten, daß er des Lebens der Verurteilten schonen wolle. Dennoch wurde, als Martinus den Rücken gewendet, das Bluturteil gefällt und vollzogen, sowohl an Priscillian selbst, als an zwei Bischöfen, die erst kürzlich zu seiner Partei übergetreten waren; sie wurden, nebst zwei andern Mitgliedern der Sekte, durch das Schwert hingerichtet.

Das ist das erste Ketzerblut, das in der Kirche vergossen worden; leider nicht das letzte. Aber wenn später die Männer der Kirche selbst und unter ihnen die erleuchtetsten der Hinrichtung der Ketzer das Wort redeten (man denke an Gerson, der zum Tode des Hus, an Calvin, der zum Tode Servets stimmte), so ist es erfreulich zu sehen, wie hier die Männer, die wir als die männlichen und sogar leidenschaftlichen Verteidiger der Rechtgläubigkeit kennen gelernt haben, ein Ambrosius und ein Martinus von Tours, ihren entschiedenen Abscheu dagegen offen an den Tag legten. Wir haben es schon erwähnt, wie auch Ambrosius keine Gemeinschaft mit den Bischöfen haben wollte, die in das Todesurteil gegen die Priscillianisten eingestimmt. Was aber unsern Martin von Tours betrifft,

so ließ er es nicht dabei bewenden, den Kaiser vor der Greuelthat gewarnt zu haben. Nicht wusch er etwa, nachdem die Unthat geschehen, seine Hände in Unschuld. Nein, als er erfuhr, was geschehen, trat er mutig vor den Kaiser hin und erklärte, daß er mit keinem Bischof Kirchengemeinschaft halten werde, der sich an diesem blutigen Handel beteiligt habe. Auf dies hin ließ der Kaiser die Tribunen zurückrufen, die er bereits mit der Vollmacht nach Spanien gesandt hatte, alle weitern Priscillianisten aufzusuchen und auch sie an Leib und Leben zu strafen. So war also das Wort, das nachher in greuliche Ironie verzerrte Wort, daß die Kirche nicht nach Blut dürste, noch eine Wahrheit in dem Munde ihrer würdigsten Vertreter. Übrigens hat es sich auch hier bei diesem ersten Beispiel gezeigt, wie das Mittel, die Ketzerei durch das Schwert auszurotten, nicht nur ein grausames, sondern auch ein unwirksames Mittel ist. Jetzt erst wurde Priscillian von seinen Anhängern als Märtyrer verehrt. Was die Sekte an sich betrifft, so dauerte sie noch eine Zeitlang fort. Ambrosius brachte es durch sein Ansehen dahin, daß ein großer Teil von ihnen sich wieder mit der katholischen Kirche vereinigte. Einige Reste derselben erhielten sich noch in Spanien, bis dieses mit dem 8. Jahrhundert unter arabische Oberherrschaft geriet.

Martinus starb, 81 Jahre alt, im Jahr 400 zu Candes, auf einer Reise, die er um Frieden zu stiften unternommen hatte; er wollte als Christ nicht anders als in der Asche sterben (non decet christianum nisi in cinere mori). Zweitausend Mönche sollen seiner Leiche gefolgt sein. Sie wurde in Tours beigesetzt, eine prächtige Basilika erhob sich über ihr zu Ehren des Heiligen.

Einunddreißigste Vorlesung.

Über die Bedeutung der kirchlichen Orthodoxie im allgemeinen. — Das Ansehen des Origenes. — Epiphanius, Hieronymus, Chrysostomus.

Die Glaubenskämpfe, in die wir die großen Kirchenlehrer der Zeit verflochten gesehen, können, je nachdem wir ihre Bedeutung auffassen, einen verschiedenen Eindruck auf uns machen: einen erhebenden Eindruck, insofern wir die Standhaftigkeit und die Seelengröße derer bewundern, die Hab und Gut, Freiheit und Leben daran wagten, die reine Lehre des Evangeliums gegen jedes Verderbnis zu schützen, das von ihren Feinden ihr drohte; — aber auch einen betrübenden, wo nicht widerwärtigen Eindruck, wenn wir all die Leidenschaften uns vergegenwärtigen, die sich einmischten, und all die groben handgreiflichen Menschlichkeiten erwägen, denen die göttliche Wahrheit als Vorwand dienen mußte, um die niedern Zwecke des Ehrgeizes oder der Rachsucht zu erreichen. Die Beurteilung dieser Kämpfe wird auch eine verschiedene sein, je nachdem wir den Wert des Gutes selbst erwägen, um das gestritten wurde. Es gab eine Zeit, da man in allen diesen Kämpfen nichts andres erblicken wollte, als ein unfruchtbares Wortgezänke, und da man all den Geistesaufwand, der dabei gemacht wurde, bedauerte und ihn als nutzlose Grübelei bezeichnete. Von dieser Ansicht ist man zurückgekommen; man hat sich überzeugt, daß der Kampf um die unsichtbaren Güter des Glaubens und um die richtige Fassung, um den geeigneten Ausdruck der Glaubenswahrheiten kein unnützer, kein des Menschengeistes unwürdiger Kampf war, und daß ebensoviel Mut und Geschick dazu gehört, in diesem Kampfe das Feld zu behaupten, als in dem Kampf um die sichtbaren Güter dieses Lebens. Allein eins ist dabei wohl zu berücksichtigen, daß die Substanz der Glaubenswahrheiten sehr oft verwechselt wird mit der Ausdrucksform derselben,

der ewige Gehalt mit der vergänglichen Fassung dieses Gehaltes in menschliche Vorstellungen und Begriffe. Und da ist es denn auch wohl den edlern und bessern Kämpfern für die Wahrheit begegnet, daß sie die Meinung über den Glauben, die sie sich gebildet, gleichgestellt haben dem Glauben selbst, und daß, indem sie für den Buchstaben der Lehre geeifert, sie den Geist verkannt haben. Wir haben daher, wenn von Orthodoxie (Rechtgläubigkeit) die Rede ist, uns wohl zu verständigen, in welchem Sinne wir das Wort nehmen, das, wie noch viele andre, ebensowohl in einem guten, als in einem schlimmen Sinne gebraucht werden kann.

Während nämlich die wahre Orthodoxie den Bestand der einmal erkannten göttlichen Wahrheit aufrechtzuerhalten sucht gegenüber den Abwegen, die in den Irrtum führen, eifert die falsche Orthodoxie mit Unverstand gegen jedes Streben, sich über die göttlichen Dinge menschliche Klarheit zu verschaffen, sobald dieses von der gewohnten Bahn des Denkens sich entfernt und andrer Worte sich bedient, als der kirchlich autorisierten; sie will noch überdies das mit Gewalt erzwingen, was sich nur auf dem Wege der Belehrung und der Überzeugung erreichen läßt. Während die wahre Orthodoxie sich zufrieden gibt, wenn bei dem Denken über religiöse Dinge die Hauptrichtung eingehalten wird, die wesentlichen Grundlagen des Glaubens bewahrt und aufrechterhalten werden, auf denen dann die Wissenschaft in freier Weise fortbaut, was sie zu bauen vermag, geht die falsche, die geistlose Orthodoxie darauf aus, alles unter eine Form und Norm zu bringen, und in dieser Uniformität des Bekenntnisses sucht sie das Heil der Kirche. So ist eigentlich die tote Buchstabenorthodoxie von jeher nur der rohe Niederschlag gewesen jener besonnenen Rechtgläubigkeit, die mit hellem und scharfem Blicke auf den Grund der Lehre schaut und diesen festhält gegenüber der Lehrwillkür einzelner. Weit entfernt, sich von vornherein mit der Vernunft in Opposition zu setzen, hat die wahre christliche Rechtgläubigkeit zu allen Zeiten die Vernünftigkeit des allgemeinen Kirchenglaubens verteidigt gegen die Vernünftelei oberflächlicher Geister. Nicht so die falsche Orthodoxie, die von vornherein dem freien Denken und Forschen über göttliche Dinge einen Zaum anlegen möchte, damit sie ja nicht im Besitz des Überlieferten, des ein für allemal Gesetzten und Gegebenen gestört werde. Ihr ist es nicht um den Glauben zu thun, der die lebendige Quelle aller sittlichen Begeisterung eines Volkes, der die Seele und der Herzschlag aller kirchlichen Gemeinschaft ist, sondern um den Glaubenssatz, den

sie von andern geerbt, oder um die Glaubensmeinung, die sie sich gebildet hat. Ja, je weniger sie von jenem lebendigen Herzschlag des Christentums berührt, von dem Lebensstrom, der durch die Kirche geht, erfaßt ist, je mehr sich ihr die Religion zum Petrefakt verhärtet und verkrustet, desto weniger ist sie im stande, innerhalb der großen Glaubensgemeinschaft, die soviele und verschiedenartige Geister umfaßt, eine Mannigfaltigkeit von Ansichten zu ertragen, ja nur zu verstehen und zu würdigen. Je weniger sie sich praktisch in der Selbstverleugnung geübt, desto ungeduldiger wird sie, wenn nicht alles in ihre Form sich schmiegen, alles nach ihrer Schnur sich richten will. So hat die falsche Orthodoxie es gerade mit der Häresie gemein, daß sie nicht das Große und Ganze der Kirche, die wahre Katholizität im Auge behält, sondern mit einer gewissen Borniertheit an einzelne Lehrbestimmungen sich hängt und mit einem gewissen Eigensinn in den einmal gefaßten Vorstellungen sich festrennt, und lieber die Kirche selbst zu Grunde gehen läßt, als daß sie auch nur ein Jota nachgäbe von den einmal gefaßten Bestimmungen. Jede freie Geistesbewegung in der Kirche ist ihr verdächtig, und mit einer Ängstlichkeit, die wenig wirklichen Glauben an den Sieg der Wahrheit verrät, wacht sie mit Argusaugen, daß auch nicht der mindeste Luftzug durch die Kirche ströme, der die Windstille unterbrechen könnte, bei der allein sie sich beruhigen kann.

Dieser orthodoxe Konservatismus konnte natürlich erst eintreten zu einer Zeit, als die Kirche schon im Besitz einer gesicherten Lehre war. In den ersten drei Jahrhunderten war dies noch nicht der Fall gewesen. Da hatten sich die verschiedensten Eigentümlichkeiten hervorgethan. Ich erinnere nur an den einen Origenes in Alexandrien im 3. Jahrhundert. Origenes war keineswegs in allen Stücken orthodox. Seine reiche Phantasie, sein beweglicher Witz, seine spekulative, dem Idealen zugekehrte Richtung hatte ihn auf seltsame Gedanken, auf gewagte Hypothesen hingeführt, denen bei der willkürlichen allegorischen Schrifterklärung, welcher Origenes folgte, sogar alle biblische Begründung fehlte. Und doch verdankt ihm die Kirche unendlich viel, und die unparteiische Geschichte wird ihn immer unter den größten Männern des Jahrhunderts nennen. Nichtsdestoweniger mußte es in der Kirche dahin kommen, daß diese Meinungen wieder ihr Korrektiv fanden, und es wäre ebenso ungerecht, einen Autoritätsglauben an das Genie, als irgend einen andern Autoritätsglauben zu verlangen. Daß also bei fortgeschrittener Entwickelung der Lehre manches von den Meinungen des Origenes dahinfiel als unverträglich mit dem Kirchenglauben,

ja zum Teil auch als unverträglich mit dem Wortlaute der Schrift, das darf uns nicht befremden. Die großen Männer der Kirche, die wir in den vorigen Vorlesungen betrachtet haben, hatten alle mehr oder weniger von Origenes gelernt und doch nicht alles von ihm angenommen, sondern sie hatten auch da geprüft und das Gute behalten. Aber etwas andres ist es, sich frei zu erhalten von der Autorität auch der größten Männer, und etwas andres, das Andenken solcher Männer herabzusetzen, und geringschätzig, ja wohl gar mit verdammender Miene auf sie herabzusehen und ihnen obenein die Seligkeit abzusprechen, weil sie nicht in allen Stücken orthodox waren. Da scheiden sich eben die Weitherzigkeit und die Geistesbeschränktheit. Jene weiß auch bei abweichenden Meinungen die Ansicht des Gegners zu würdigen, sie sucht sich dieselbe zu erklären und zurechtzulegen, und ihr im Ganzen der Entwickelung ihre Stelle anzuweisen, während diese nur ein verwerfendes und verdammendes Wort bereit hat für das, was sie nicht begreift oder nicht begreifen will. Es kann diese Geistesbeschränktheit oft im Bunde mit einer gewissen Gelehrsamkeit, mit vielem Scharfsinn und Talent auftreten, auch wohl im Bunde mit einer aufrichtigen Frömmigkeit, und wir würden unrecht thun, wollten wir sie der Geistesschwachheit, der Geistesdumpfheit und der Unwissenheit gleichstellen, oder sie, wie man es oft gethan hat, der Heuchelei bezichtigen. Aber Beschränktheit bleibt sie immer bei allem Talent, bei aller Gelehrsamkeit und bei aller Ehrlichkeit der Gesinnung. Ihre Erscheinung ist immer eine unerfreuliche, traurige, die einen düstern Schatten auf das Gemälde der Kirche wirft, wo immer sie auftritt.

Es sind zwei ehrenwerte Männer, an die ich hier denke; Männer, von denen jeder seine unbestreitbaren Verdienste hat, die wir aber als Vertreter einer bornierten Orthodoxie zu betrachten haben, im Unterschiede von den großen produktiven Geistern, die bisher uns begegnet sind, Epiphanius und Hieronymus.

Epiphanius ist nach dem Jahr 310 zu Besanduc, einem Flecken bei Eleutheropolis in Palästina, geboren. Seine Eltern waren Juden, und das gesetzliche Judentum ging ihm wohl durch sein ganzes Leben nach. Durch einen christlichen Mönch, Lucianus, wurde er zum Christentum bekehrt und zog sich dann ums Jahr 330 in ein Kloster zurück, das er selbst in der Nähe seines Geburtsortes erbaut hatte und dessen Vorsteher er wurde. Über dreißig Jahre übte er sich in der Frömmigkeit des Mönchtums, in der er noch durch den Einsiedler und Mönch Hilarion bestärkt wurde. Schon jetzt zeigte er sich

als eifrigen Anhänger der nicäischen Lehre und hob daher mit dem arianisch gesinnten Bischof zu Eleutheropolis die Kirchengemeinschaft auf. Im Jahr 367 wurde er von den Bischöfen in Cypern zum Bischof der dortigen Hauptstadt Konstantia (des ehemaligen Salamis) erhoben, wo auch sein Freund Hilarion den Rest seiner Tage zubrachte. Auch als Bischof setzte er sein strenges Mönchsleben fort und übte großen Einfluß auf das Wachstum des Mönchtums im Abendlande. Seine Wirksamkeit erstreckte sich von Cypern aus weithin über die angrenzenden Länder des Mittelmeeres; er stand im Rufe der Frömmigkeit, der Wohlthätigkeit gegen Arme und selbst des Wunderthuns. An den kirchlichen Streitigkeiten, welche die Zeit bewegten, nahm er gleichfalls Anteil; allein wodurch er sich in der Kirche besonders berühmt gemacht hat, ist die Abfassung eines großen und weitschichtigen Werkes gegen die Ketzer. So heißen ihm alle, die anders gelehrt haben, als die Kirche lehrt, und zwar befaßt er unter dieser Kategorie nicht nur die christlichen Irrlehrer, sondern auch die alten Philosophen der Griechen, und die Stifter der verschiedenen Schulen erscheinen ihm als ebensoviele Sektenhäupter. Er vergleicht die Ketzer mit Schlangen und Otterngezücht, und ihre Lehre dem Gift, wogegen sein Buch das Gegengift enthalten soll, weshalb er es auch „Arzneikasten" betitelte. Nun ist das Buch unstreitig eine willkommene Fundgrube für den Geschichtsforscher, weil darin ein so gut als vollständiges Verzeichnis aller möglichen Ketzernamen und eine ausführliche Beschreibung der ketzerischen Lehren enthalten ist. Aber bei der Unmöglichkeit, sich in die Vorstellungen andrer zu versetzen, ist von dem guten Epiphanius auch gar manche Ketzerei schief aufgefaßt und dargestellt, und ungerecht beurteilt worden. Sein Auftreten gegen Origenes werden wir später betrachten. Er starb im Jahr 403.

Ein Geistesverwandter des Epiphanius, obgleich in mancher Hinsicht bedeutender, als er, ist Hieronymus.*) Zu Stridon, der alten Grenzstadt zwischen Dalmatien und Pannonien, ums Jahr 331 geboren, steht er auf der Grenze zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche. Seine Jugendbildung erhielt er in Rom; wir haben ihn schon früher als Knabe mit Vorliebe in den Katakomben verweilen sehen, und so mag auch schon frühzeitig der Hang zu Reliquien und was damit zusammenhängt in ihm genährt worden sein. Obgleich von christlichen Eltern stammend (sein Vater hieß Eusebius), erhielt er doch erst in Rom als herangewachsener Mann die Taufe. Hieronymus

*) Vgl. über ihn die Monographie von Zöckler. Gotha 1865.

bildete sich durch Reisen; er sah die vorzüglichsten Städte Galliens und die Rheingegenden, besuchte dann in Begleitung von Freunden das Morgenland und die heiligen Stätten des gelobten Landes. Als er in Antiochien, durch Krankheit festgehalten, längere Zeit verweilte, hatte er einen merkwürdigen Traum, der sehr charakteristisch genannt werden kann, wenn wir ihn mit der Lebensrichtung zusammenstellen, welche Hieronymus später einschlug. Bisher hatte er sich vielfach mit den klassischen Schriftstellern des Heidentums beschäftigt, besonders mit den Schriften des Plautus und Cicero. Nun träumte ihm, er stehe vor Christi Richterstuhl. Der himmlische Richter, auf dem Throne der Herrlichkeit, fragte ihn: „Wer bist du?" Er antwortete: „Ein Christ." — „Du lügst", schallt es ihm entgegen, „ein Ciceronianer bist du und nicht ein Christ; denn wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz." Und nun fühlte er sich von unsichtbarer Hand mit Geißeln geschlagen, und unter den Streichen winselnd und seufzend that er das Gelübde, zeitlebens keine heidnischen Bücher mehr lesen zu wollen, und jetzt erst ließ die strafende Hand von ihm ab. Das Merkwürdigste ist, daß Hieronymus später gleichwohl die heidnischen Schriftsteller las und benutzte. Es zeigt uns aber, wie sein Gewissen darüber im unklaren war, während, wie wir früher gesehen, ein Gregor von Nyssa eine klare Einsicht über das Verhältnis der klassischen Litteratur zum Christentum gewonnen hatte. Jedenfalls neigte sich Hieronymus von dieser Zeit an noch mehr als früher zu einer strengen und finstern Askese. Es wurde ihm bange um das Heil seiner Seele; er betrachtete sich als ein verirrtes, verlornes Schaf, als einen Schiffbrüchigen, der mit den Wellen ringe und dessen Seele mit den Stricken des Teufels gebunden sei. Er zog sich daher in die Einsamkeit zurück, in die Wüste von Chalkis im antiochenischen Gebirge. Da legte er sich die strengsten Büßungen auf. Über dem häufigen Fasten und Nachtwachen wurde sein ohnehin kränklicher Körper vollends zerrüttet und abgemagert, sein Gesicht blaß. Aber sein Geist blieb darum nicht unthätig. Hatte er den klassischen Studien entsagt, so warf er sich nun mit aller Macht auf das Hebräische, worin er bald bedeutende Fortschritte machte, so daß er gerade von dieser Seite her in den Stand gesetzt wurde, der Kirche bedeutende Dienste zu leisten.

Als Kenner der hebräischen Sprache und als Ausleger des Alten Testamentes steht Hieronymus unter allen Kirchenlehrern obenan. Und was an Hieronymus ferner zu schätzen ist, ist sein noch im vorgerückten Alter sich bewährender

Wissenstrieb. So benutzte er die Anwesenheit des Gregor von Nazianz in Konstantinopel, um auch diesen großen Lehrer zu hören. Er begab sich 379 oder 380 dahin, obgleich er längst nicht mehr in den Jahren des Schülers war. In dieser Zeit beschäftigte er sich überhaupt mit den griechischen Kirchenlehrern, von deren Werken er mehrere ins Lateinische übersetzte, um sie auch dem Abendlande zugänglich zu machen. Auch dafür sind wir ihm Dank schuldig. Damals war Hieronymus noch ein begeisterter Anhänger des Origenes, während er später aus lauter Ängstlichkeit, den Orthodoxen zu mißfallen, sein Gegner wurde. Im Jahr 382 kam Hieronymus in Begleitung des Epiphanius nach Rom, wo der dortige Bischof Damasus ihn wegen seiner Gelehrsamkeit in seine Nähe zog. Dieses Verhältnis wirkte nicht vorteilhaft auf ihn. Damasus war herrschsüchtig, schon ganz ein Papst; Hieronymus schüchtern, unterthänig, ein Charakter, wie der römische Bischof ihn liebte und brauchte. Die spätere Sage hat dieses Abhängigkeitsverhältnis des Hieronymus zu Damasus im Auge gehabt, wenn sie ihn nicht nur zu dessen Sekretär, sondern auch zum Kardinal gemacht hat (eine Würde, die weit spätern Ursprungs ist). Auf Kunstwerken, die es mit den Anachronismen bekanntlich nicht so genau nehmen, erscheint daher Hieronymus häufig im Kardinalshute. In die Zeit seines Aufenthaltes in Rom fällt eine der verdienstlichsten Arbeiten des Hieronymus, seine Verbesserung der alten lateinischen Bibelübersetzung (Itala) und die Anfertigung einer neuen, welche bis auf diesen Tag in der römischen Kirche unter dem Namen der Vulgata gebraucht wird.*) Hieronymus hat sich damit ein ähnliches Verdienst um die lateinische Kirche des Mittelalters erworben, wie Luther durch seine deutsche Bibelübersetzung um die deutsche Kirche der neuern Zeit. Aber wie beide Männer verschieden und beide Kirchen verschieden, so auch die beiden Übersetzungen. Der gemessene römische Kurialstil beherrscht die lateinische, der freie Geist des persönlichen, des Volkslebens weht durch die deutsche Bibel. Eine verhält sich etwa zur andern, wie die römischen Katakomben zu den Gärten und Wäldern unsrer Heimat. Grandios und feierlich, dem Posaunenton ähnlich, tönt uns das Wort Gottes aus der Vulgata entgegen; in der Lutherbibel vernehmen wir mehr die Stimme des zu seinen Kindern sich herablassenden himmlischen Vaters.

Übrigens blieb Hieronymus bei seinen verdienstlichen Arbeiten nicht unangefochten. Leute, denen die höchste Autorität Gewohnheit

*) Das Weitere hierüber bei Zöckler a. a. O. S. 99 ff. 183 ff. 342 ff.

ist,*) fanden sich durch die Neuerung gestört, und glaubten die Autorität der Bibel gefährdet, wenn die ihnen allein bekannte Bibelübersetzung nicht mehr für untrüglich galt. Sie schalten den Hieronymus einen Verfälscher, und selbst Augustin fand es bedenklich, daß Hieronymus nicht selten bei seinen Textverbesserungen von der durch den Gebrauch sanktionierten griechischen Übersetzung der Septuaginta abwich und sich, wie doch ganz recht und billig, an das Original hielt. So überlegen Augustin dem Hieronymus an Schwung und Tiefe des Geistes ist, so sehr steht er hinter ihm zurück in dem was zur biblischen Kritik gehört; wie denn auch Hieronymus mit richtigem Blicke die sogenannten „Apokryphen" der Bibel von den kanonischen Büchern derselben unterschied, während Augustin auch hierin die Tradition der römischen Kirche bestimmte.

Um den frommen gelehrten Mann schloß sich in Rom auch bald ein auserwählter Kreis von Frauen, denen er die Bibel erklärte, die er aber zugleich auch in seine Mönchstheologie einführte, indem er sie von der Anbetungswürdigkeit der Maria, von der besondern Heiligkeit des ehelosen Standes, von der Verdienstlichkeit der Fasten u. s. w. zu überzeugen suchte. Unter diesen Frauen werden wir eine Marcella, eine Paula und ihre Tochter Eustochium später noch kennen lernen. Die beiden letztern folgten ihm sogar nach Palästina, wohin er sich von Rom aus begab. In der Nähe von Bethlehem verlebte dann Hieronymus den Rest seiner Tage als Einsiedler, doch nahm er noch immer lebhaften Anteil an den kirchlichen Streitigkeiten, in die wir ihn vielfach werden verflochten finden. Er starb 420. Merkwürdig ist das Urteil Luthers über ihn: „Ich weiß keinen Lehrer, dem ich so feind bin, als Hieronymo, denn er schreibt nur von Fasten, Speisen, Jungfrauschaft u. s. w. Wenn er noch auf die Werke des Glaubens dränge und triebe dieselbigen, so wäre es etwas; aber er lehret nichts weder vom Glauben, noch von der Hoffnung, weder von der Liebe, noch von den Werken des Glaubens."

Wir haben das Leben der beiden Männer, des Epiphanius und des Hieronymus, vorausgeschickt, weil es selbst wieder verflochten erscheint mit dem Leben eines andern kirchlichen Mannes, der uns unstreitig ein größeres und allgemeineres Interesse einflößt, des Chrysostomus.**) Sein eigentlicher Name, unter welchem er seiner Zeit

*) Hieronymus nennt sie „zweibeinige Esel" (bipedes asellos).

**) Vgl. Neanders größere Biographie (Berlin 1821, 32), sowie dessen kleinere Gelegenheitsschriften und Böhringer.

bekannt war, ist Johannes. Erst die Nachwelt hat ihm den Ehrennamen Chrysostomus (Goldmund) beigelegt. Er wurde 347 zu Antiochien geboren. Sein Vater, Secundus, bekleidete ein ansehnliches Staatsamt (er war Magister militum Orientis) und starb bald nach der Geburt des Knaben, so daß die Erziehung desselben der Mutter, Anthusa, überlassen blieb. Anthusa stammte aus einem ansehnlichen Geschlechte, und als Christin genoß sie den Ruf einer hohen Frömmigkeit. Selbst der den Christen feindlich gesinnte Redner Libanius sagte in Beziehung auf sie das merkwürdige Wort: „Welche Frauen haben doch die Christen!" Sie gab ihrem Sohn eine sorgfältige Erziehung, und so sehr es ihr Bestreben war, frühzeitig sein Herz für religiöse Eindrücke empfänglich zu machen, ebensosehr ließ sie sich auch die Ausbildung seines Verstandes und seiner seltnen Geistesgaben angelegen sein. Sie gehörte nicht zu den Frauen, die ihre Kinder schon in der Wiege dem geistlichen Stande widmeten, sondern sie begnügte sich, ihm eine wissenschaftliche Bildung geben zu lassen, die in jedem Stande dem Menschen zur Zierde gereicht. Sie fürchtete sich auch nicht, ihn der Schule des Libanius anzuvertrauen, dessen wissenschaftliche Leistungen auch von Christen anerkannt wurden. Sie vertraute viel zu sehr dem guten Geiste, den ihr mütterliches Wort in ihm geweckt und gepflegt, und dem Beispiel, das sie ihm gegeben hatte, als daß sie gefürchtet hätte, es möchte das Christentum ihres Sohnes durch die Beschäftigung mit der heidnischen Litteratur irgendwie Schaden leiden. Hatte sie ihn doch schon früh gewöhnt, durch den Umgang mit der heiligen Schrift sich selbst in den christlichen Grundsätzen zu befestigen, und dann befahl sie ja auch ihren Sohn dem Herrn täglich in ihrem Gebet. Nachdem Chrysostomus den allgemeinen Grund zu seiner Bildung gelegt hatte, entschied er sich für die juridische Laufbahn, welche damals jungen Männern von Talent und namentlich solchen, welche die Gabe der Rede in einem so hohen Grade besaßen, wie er, die schönsten Aussichten öffnete. Aber das weltliche Treiben der Advokaten widerte ihn an, und die schlechten Künste, deren sich manche bedienten, um zu ihrem Zweck zu gelangen, empörten seinen sittlichen Sinn. Er zog vor, sich in die Stille zurückzuziehen und den göttlichen Dingen nachzusinnen. Dazu kam, daß der alte würdige Bischof Meletius von Antiochien ihn mächtig anzog und auch er dem Bischof überaus wohl gefiel. Meletius hoffte an ihm einen würdigen Diener der Kirche zu erziehen und unterrichtete ihn noch gründlicher in den Wahrheiten des Christentums. Erst auf diesen Unterricht hin,

der drei volle Jahre dauerte, ließ Chrysostomus von dem geliebten Lehrer sich taufen. Und nun stand auch sein Entschluß fest, der Kirche seine Dienste zu widmen. Chrysostomus diente von unten auf, wie es die Kirchengesetze erforderten. Er begann mit dem untersten Kirchenamte eines Lektors (Vorlesers der heiligen Schrift), wozu er von Meletius die Weihe erhielt. Chrysostomus hatte einen Freund Basilius (nicht zu verwechseln mit Basilius dem Großen). Dieser hätte ihn gern überredet, ihm in die Einsamkeit zu folgen, wenn nicht die zärtliche Mutter ihn von diesem Schritte zurückgehalten hätte, weil sie sich nicht von ihm trennen wollte. Beide Freunde gaben sich das Wort, sich der Bischofswahl, falls eine solche an sie erginge, zu entziehen; allein, als dieser Fall wirklich eintrat, wußte Chrysostomus, der seinen Freund für weit tüchtiger hielt, als sich selbst, diesen vorzuschieben und sich der Wahl zu entziehen; ein Schritt, über den er sich dann später in seiner berühmten Schrift „über das Priestertum" zu rechtfertigen suchte. Dagegen kam nun die Zeit, da Chrysostomus seinem lang gehegten Wunsche, in klösterlicher Zurückgezogenheit wenigstens für einige Jahre zu leben, nachgeben konnte. Wahrscheinlich war es nach dem Tode seiner Mutter, daß er sich in ein Kloster bei Antiochien zurückzog, wo er ganz dem Gebet und dem Studium der heiligen Schrift lebte.

Er hatte das Glück, einen ausgezeichneten Lehrer und Führer in der Schrifterklärung zu erhalten an dem berühmten Diodorus, nachmaligem Bischof von Tarsus in Cilicien. Ganz im Gegensatze gegen die willkürliche und oft spielende allegorische Schrifterklärung, wie sie von manchen sonst angesehenen Kirchenlehrern geübt wurde, gewöhnte Diodorus seine Schüler an eine streng grammatische, an den wirklichen und ursprünglichen Sinn sich haltende Schrifterklärung, und dieser gesunden, nüchternen Exegese ist auch Chrysostomus zeitlebens treu geblieben. Es that sich hier überhaupt eine Schule auf, aus der tüchtige Schrifterklärer und zugleich nüchterne und freisinnige Theologen hervorgingen, wie ein Theodor, nachheriger Bischof von Mopsueste u. a. Solange Chrysostomus unter den Mönchen lebte, suchte er zugleich durch seine ernste sittliche Haltung auf das Leben derselben einzuwirken und durch Schriften das Verständnis des Mönchtums, nach seiner idealen Seite hin, zu eröffnen. Nach einem sechsjährigen Aufenthalt in dieser Einsamkeit kehrte er im Jahr 380 nach Antiochien zurück. Meletius weihte ihn zum Diakonus. Schon in dieser Stellung erwies er sich als einen Lehrer des Evangeliums, der

die verschiedensten Lebensverhältnisse aus dem christlichen Standpunkte zu beurteilen, und nach allen Seiten hin Trost und Ermahnung zu spenden verstand nach dem Bedürfnis eines jeden; sei es, daß er einen schwermütigen Freund aufrichtete, oder eine Witwe über den frühen Tod ihres Gatten tröstete, oder in Schriften, die er verfaßte, die praktischen Tugenden des Christentums den Lehrern ans Herz legte. Ein Gedanke, der alle Reden und Schriften dieses ausgezeichneten Kirchenlehrers durchdringt, ist der, daß das Reich Gottes sich nicht nur in Worten, sondern in der That erweisen müsse. Chrysostomus gehörte nicht zu den spekulativen Geistern, welche die theoretische Seite des christlichen Dogmas zur Klarheit des Gedankens ausbildeten; ihm galt es vor allem, das Christentum in das Leben einzuführen, und so sehr er der rechtgläubigen Lehre sich anschloß, so wenig hielt er dafür, daß die Rechtgläubigkeit an sich schon der rechte Glaube sei; vielmehr hielt er sich an das Wort des Herrn, daß man den Baum an den Früchten erkennen müsse. So war auch er, wie der ihm geistesverwandte Ambrosius, gegen alle Verbreitung des Christentums durch Gewalt. Nur auf dem Wege der Überzeugung sollen die Irrenden und mit Liebe zur Wahrheit geführt werden. Besonders aber suchte Chrysostomus über seinen eignen Beruf, über den des Priesters, sich Rechenschaft zu geben in der berühmten Schrift, die von diesem Gegenstand handelt.*) So hoch Chrysostomus das beschauliche Leben der Mönche stellte, noch höher stellte er die Würde des Bischofs. „Wenn man den bewundert", sagt er, „der in der Einsamkeit lebt und den Verkehr mit der Menge flieht, so gebe ich gern zu, daß dies ein Beweis von Ausdauer sei; doch kann ich nicht zugeben, daß sich der Mut der Seele genugsam darin offenbare; denn wer innerhalb des Hafens am Steuerruder sitzt, gibt noch keine genaue Probe seiner Kunst; wer aber mitten im Meere und Sturme das Schiff retten kann, muß von jedem als der beste Steuermann erkannt werden." Chrysostomus nahm es sehr genau mit den Pflichten eines Geistlichen und eines Bischofs insbesondere. Er verlangt von ihm eine wissenschaftliche Bildung, Schrifterkenntnis, Pflichttreue, im großen wie im kleinen.

Auch für ihn selbst sollte die Zeit kommen, da er in einem größern Wirkungskreise das ausüben konnte, was er von andern verlangte. Nachdem er sechs Jahre der Kirche als Diakonus gedient hatte, ward

*) *Περὶ ἱερωσύνης*, de sacerdotio.

er von dem Nachfolger des Meletius, Flavianus, im Jahr 386 zum Presbyter geweiht. Er teilte sonach mit dem Bischof das Amt der Predigt und der Seelsorge, sowie die Verwaltung der Sakramente und die Krankenpflege. Obgleich die christliche Bevölkerung Antiochiens damals auf etwa hunderttausend Seelen sich belief, so war die Stadt doch nicht in verschiedne Pfarrsprengel eingeteilt; vielmehr stand die ganze Herde unter der unmittelbaren Aufsicht des Bischofs, so daß die Thätigkeit des Chrysostomus mehr der eines bischöflichen Vikars, als der eines Gemeindepfarrers verglichen werden mag.

Aber unstreitig war es das Predigtamt, das ihm, als dem dazu von Gott Berufenen vorzugsweise übertragen wurde. Und hier entwickelte denn Chrysostomus seine ganze Größe. Er war weit entfernt, die ihm von Gott verliehene Rednergabe zur Verherrlichung seiner eignen Person zu mißbrauchen. Schon in der Schrift über das Priestertum hatte er sich freimütig gegen die ausgesprochen, welche, von falschem Ehrgeiz getrieben, die Predigt zu einem bloßen Muster ihrer Beredsamkeit herabwürdigten, und hatte es auch mit aller Schärfe an den Zuhörern gerügt, daß sie die Kirche zum Theater machten und oft in Parteien zerfielen, weil die einen diesem, die andern jenem Prediger den Vorzug gaben. „Nicht klingende Worte, sondern Verstand und Erfahrung in der Schrift und Kraft der Gedanken" sind es, wodurch eine Predigt sich auszeichnen sollte. Und dieses Ideal einer christlichen Predigt suchte er allermeist in seinen Vorträgen zu erreichen. Daß ihn aber dabei teils die natürliche Beredsamkeit, teils die, welche er sich durch Schule und Übung erworben, ungesucht unterstützte, das kann ihm nicht zum Vorwurf gereichen. Wider seinen Willen drängten sich zu seinem Rednerstuhl auch solche hinzu, die mehr den Genuß einer schönen Rede, als das Heil ihrer Seele suchten. Er war der Gegenstand allgemeiner Bewunderung, und Leute aus allen Ständen strömten herbei, den berühmten Redner zu hören. Chrysostomus bereitete sich gewissenhaft auf seine Predigten vor, und auch die Form erinnert an die ihm wohlbekannten und von ihm glücklich gehandhabten Regeln der Schule. Gleichwohl war er nicht an das einmal Einstudierte sklavisch gebunden; er besaß die große Gabe, auch den Augenblick zu benutzen und — wo es sein mußte — auch unvorbereitet das eben geeignete Wort an die Zuhörer zu richten. Als er einst in einem harten Winter auf dem Wege zur Kirche von dem Anblick der Bettler, welche dieselbe umlagerten, tief ergriffen wurde, ließ er die einstudierte Predigt liegen, und die herrschende Not wurde sein

improvisiertes Thema. Er klopfte an die Herzen, erweichte sie, stimmte sie zur Mildthätigkeit. Seine Geistesgegenwart verließ ihn auch nicht mitten in der Predigt bei äußern Störungen. Einst trat bei dem Anzünden der Lampen in der Kirche eine sichtbare Zerstreuung unter den Zuhörern ein. Chrysostomus apostrophierte sie mit dem Worte: erwachet doch aus eurer Zerstreuung; während ich euch die heilige Schrift erkläre, habt ihr die Augen auf die Lampen gewendet. Auch ich zünde euch ein Licht an, das Licht der heiligen Schrift, ein besseres und größeres als jenes. Es gehörte eine Persönlichkeit wie die des Chrysostomus dazu, eine solche Apostrophierung zu wagen. Bei einem andern hätte sie leicht den Eindruck des Unwürdigen oder gar des Lächerlichen gemacht.

Die Stellung, welche Chrysostomus in der berühmten Metropole einnahm, machte es ihm zur Pflicht, mit seinen Reden auch in das politische Leben einzugreifen, besonders da, wo Störungen desselben eintraten. Dies war der Fall bald nach seiner Erhebung zum Presbyter. Es war im Jahr 387, als eine neue, vom Kaiser verfügte Abgabe die Unzufriedenheit der Antiochener erregte. Es kam so weit, daß in dem Aufruhr, der sich durch die Straßen wälzte, die Bildsäulen des Kaisers und der Prinzen (Arkadius und Honorius) von der wütenden Menge zu Boden gerissen und beschimpft wurden. Die Magistrate der Stadt wagten es nicht, Widerstand zu leisten; sie verbargen sich in ihre Häuser. Der Pöbel fing an, auch diese zu stürmen. Nur mit Waffengewalt konnte der Aufruhr gestillt werden: die Rädelsführer wurden sofort bestraft und hingerichtet. Aber noch fürchtete man den Zorn des Theodosius. Es wurden Eilboten nach Konstantinopel gesandt, um über das Geschehene zu berichten und Verhaltungsbefehle einzuholen. Unterdessen waren die Gemüter in der größten Spannung, in peinlicher Angst; denn man kannte die zornige Gemütsart des Kaisers, die einen solchen Frevel nicht würde ungeahndet lassen. Viele hatten schon aus Angst die Stadt verlassen. Die sonst belebten Straßen und Plätze der Stadt standen verödet; es herrschte eine Totenstille. Da war es Chrysostomus, der diese Stimmung benutzte, in die geängsteten Gemüter ein Wort des strafenden Ernstes und des christlichen Trostes zu reden. Er hatte noch kurz zuvor in einer Fastenpredigt auf die sittlichen Schäden der Stadt hingewiesen und hatte es den Bessern zur Pflicht gemacht, die Müßiggänger und Lästerer, die sich der Zucht nicht fügen wollten, aus der Stadt zu verbannen. Allein er hatte tauben Ohren gepredigt. Jetzt, nachdem diese Klasse von

Menschen die ganze Stadt ins Unglück gebracht hatte, erinnerte Chrysostomus an seine damalige Warnung. „Hätten wir zu rechter Zeit die aus der Stadt entfernt, um derer willen wir nun alle leiden müssen, so brauchten wir uns jetzt nicht zu fürchten. Ich weiß wohl, daß von alters her edle Sitte in unsrer Stadt herrscht; aber fremdes, zusammengelaufnes, ruchloses Gesindel, Menschen, die das Heil ihrer Seele aufgegeben, haben alles gewagt; ihr habt die Gotteslästerungen geduldet. Seht, nun hat es Gott geschehen lassen, daß der Kaiser beschimpft wurde, um durch die allgemeine Gefahr unsre Nachlässigkeit zu bestrafen." Allgemeiner Beifall folgte diesem Eingang, der selbst durch Händeklatschen sich kundgab. Chrysostomus wies den Beifall ab. „Was soll mir euer Beifall?" sprach er, „das ist der beste Beifall, wenn ihr das im Leben übt, was ich euch sage. Die Kirche ist kein Theater, wo man zum Vergnügen hört." Er benutzte die gedrückte Stimmung, an die Eitelkeit der irdischen Dinge zu erinnern, auf welche bisher so viele sich gestützt haben. „Was nützen euch jetzt eure prachtvollen Paläste? Ihr verlaßt sie und zieht in die Einöde. Was hilft euch euer Geld? Vermag dieses nichts wider den Zorn eines Menschen, wie viel weniger werdet ihr damit den Zorn Gottes stillen! Es gibt nichts Unsichreres, als den Reichtum. Er ist unser Feind in unserm eignen Hause. Das beweist ihr jetzt, die ihr ihn auf alle Weise zu verbergen und zu vergraben sucht. Der Reichtum vergrößert jetzt eure Gefahr." Er ermahnt dann die Reichen, ihr Gut Christo zu geben, der ihnen nicht nur das Anvertraute bewahren, sondern mit Zinsen zurückgeben werde. Er zeigt, wie keiner etwas Eignes besitze und wie nur die Gottesfurcht ein dem Menschen bleibendes Gut sei.

Auch in späteren Reden schilderte er die heilsamen Folgen, welche das öffentliche Unglück für den religiösen und sittlichen Zustand Antiochiens gehabt habe, und warnte vor Leichtsinn, wenn das Unglück vorüber sei. „Nicht so sehr fürchte ich den Zorn des Kaisers (sagt er), als euern Leichtsinn. Nicht zwei- und dreitägige Bußprozessionen mögen hinreichen zu unsrer Rechtfertigung; unser ganzes Leben bedarf einer gänzlichen Umwandlung, also, daß wir dem Bösen absagen und stets in der Übung der Tugend bleiben. Sowenig es den Kranken nützt, daß sie drei oder vier Tage ein ordentliches und mäßiges Leben führen, wenn sie nicht allezeit Ordnung halten, ebensowenig hilft dem Sünder eine Besserung von zwei oder drei Tagen, ohne fortgesetzte Übung der Tugend." Er zeigt, wie schon frühere Heimsuchungen Gottes, Erdbeben, Hungersnot, teure Zeiten nur flüchtige Bekehrungen gewirkt

hätten, und spricht die Hoffnung aus, daß es diesmal nicht wieder so sein möge. Nicht auf die Kirche allein und den Kirchenbesuch solle deshalb die Frömmigkeit sich beschränken, sondern im Hause möge sie walten und in allen Verhältnissen des Lebens. Nicht auf das Fasten komme es an, sondern auf die Überwindung des Bösen in uns. Einem Feinde verzeihen, sich böse Nachrede abgewöhnen sei mehr wert, als vierzigtägiges Fasten. Auch die einzelnen Sünden rügte er in diesen Predigten, den Hang zum Spiel, das leichtsinnige Schwören; immer aber kehrte er wieder dahin zurück, zu zeigen, wie die Sünde überhaupt der Leute Verderben und wie sie allein das einzige Übel sei, vor dem der Mensch erzittern müsse. „Darum", — so leitet er den Ton der Strafrede in den der Trostrede über — „darum erheben wir uns über die gegenwärtige Trauer. Nicht äußere Übel, nicht Armut, nicht Krankheit, nicht Schande, nicht das, was unter allen Übeln für das größte gehalten wird, der Tod, nichts von alledem ist etwas Schreckliches. Das alles sind für den Weisen nur leere Namen. Das wahre Übel ist, Gott zu beleidigen und etwas zu thun, das ihm mißfällt."

Die Folgen des Aufruhrs blieben nicht aus. Vergebens hatte der greise Bischof von Antiochien, Flavian, sich nach Konstantinopel aufgemacht, um sich bei dem Kaiser für seine strafbare Gemeinde zu verwenden. Ehe der Bischof dort anlangte, waren schon zwei Beamte in Antiochien erschienen, um die Strenge des Gesetzes zu vollziehen. Selbst die angesehensten Bürger der Stadt wurden nicht mit der Folter verschont, durch die man das Geständnis der Schuld zu erpressen suchte. Männer aus den ersten senatorischen Familien sah man in Fesseln durch die Stadt schleppen. Da machten die Mönche von dem Recht der Kirche Gebrauch, sich für Verbrecher zu verwenden. Sie eilten aus ihren Bergen herbei in die Stadt und suchten das Herz der Beamten zu erweichen. Ein gewisser Macedonius, ein einfacher, ungelehrter Mönch, der aber beim Volke in hohem Ansehen stand, war ihr Sprecher. Er warf sich den Beamten in den Weg und stellte ihnen vor, wie es zwar ein großer Frevel gewesen, an den Bildern des Kaisers und seiner Familie sich zu vergreifen, wie aber doch diese Bilder nur von Erz seien, während das Bild Gottes im Menschen auch noch im Verbrecher müsse geehrt werden. Es hatte dies wenigstens die Wirkung, daß schonender verfahren wurde. Der Kaiser aber entzog der Stadt die bisherige Würde, die sie als Hauptstadt der Provinz gehabt, und trug diese auf Laodicea über. Auch verschloß er das Theater, als die Quelle der Unruhen. Mit diesem letztern Schritt war Chrysostomus durch-

aus einverstanden, und als die Antiochener dawider murrten, wies er sie in einer Strafrede zurecht. — Die Reden, welche Chrysostomus in diesem kritischen Zeitraume gehalten, gehören zu seinen berühmtesten Reden überhaupt. Sie sind unter dem Namen der „Reden von den Bildsäulen" bekannt und sind ein Muster von Predigten in einer politisch bewegten Zeit. Chrysostomus steht über allen politischen Parteifragen; er greift dem Urteil des bürgerlichen Richters über Schuld oder Unschuld des einzelnen in keiner Weise vor; sondern die Gesamtschuld aller hat er im Auge, den tiefen sittlichen Verfall der Christenheit, wie er sich ihm in seiner nächsten Umgebung darstellte.

Nachdem Chrysostomus gegen zwölf Jahre in Antiochien gewirkt hatte in der Stellung eines Presbyters, doch so, daß er dem bischöflichen Stuhle nahestand und zur Verherrlichung desselben das meiste mit beitrug, wurde er schließlich selbst auf einen Bischofstuhl berufen, der noch über dem zu Antiochien stand, auf den ersten Bischofstuhl der morgenländischen Kirche, den zu Konstantinopel. Ein angesehener Beamter des kaiserlichen Hofes, Eutropius, hatte ihn in Antiochien predigen gehört, und auf dessen Empfehlung hin ward Chrysostomus gegen Ende des Jahres 397, auf Veranstaltung des Kaisers, aus Antiochien unter einem Vorwande herausgelockt und nach Konstantinopel gebracht. Diese Vorsicht wurde getroffen, sowohl um seiner eignen Weigerung, als um den Unruhen, die in Antiochien hätten entstehen können, zuvorzukommen. Die Weihe als Bischof erhielt er im Jahr 398. Auch in Konstantinopel öffnete sich ihm ein weites Kampffeld; auch hier hatte er teils mit dem Reste der Arianer und andrer Sekten zu kämpfen, teils bot ihm die sittliche Verderbnis, die sich in allen Schichten der Gesellschaft verbreitet hatte, Anlaß genug, von den Waffen seiner Beredsamkeit Gebrauch zu machen, und bei dem rücksichtslosen Freimute, mit dem er vornehme wie geringe Sünder strafte, konnte es ihm auch nicht an mächtigen Gegnern fehlen. Selbst frühere Gönner wurden in seine Feinde umgewandelt. Chrysostomus aber blieb sich gleich. Nicht von Menschen, sondern von Gott berufen, achtete er sich auch allein verbunden, Gottes Sache zu treiben und seine Ehre zu fördern. Den Streit suchte er nicht; aber noch weniger scheute er den Kampf, wo sich derselbe darbot. Da kannte er nicht Menschenfurcht noch Menschengunst, sondern das Gebot des Herrn war sein höchstes Gesetz, und das Vertrauen auf sein allmächtiges Walten die Burg, in die er sich zurückzog, wenn ringsum die Feinde ihn drängten.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Weitere Schicksale des Chrysostomus. Sein Auftreten gegen Eutropius. — Theophilus von Alexandrien und die origenistischen Streitigkeiten. — Die Synode ad quercum bei Chalcedon. — Chrysostomus' zweimalige Verbannung. Sein Tod im Exil.

Wir haben die Lebensgeschichte des Chrysostomus verfolgt bis zu seiner Erhebung auf den Patriarchenstuhl zu Konstantinopel. Hatte er schon in Antiochien, als Gehilfe des dortigen Bischofs, eine bedeutende Stellung eingenommen, so lag jetzt die Verantwortung des bischöflichen Amtes ganz auf seinen Schultern. Und zudem welch ein Bistum, dieses Bistum von Neu-Rom, dieser erste unter den Patriarchenstühlen des Morgenlandes! Wenn irgendwo, war hier mit der höchsten Würde die höchste Bürde verbunden, und mit der Größe der Arbeit wuchs auch die Größe des Kampfes. Die Weltlichkeit, die Üppigkeit, die Vergnügungssucht, das Rennen nach dem Zirkus und den Theatern, das alles waren ebensoviele gegnerische Gewalten, die seine schonungslose Strafpredigt herausforderten. Und hierin kannte Chrysostomus kein Ansehen der Person. Wir haben schon angedeutet, welche Verwickelungen ihm bevorstanden, und wie selbst scheinbare Freunde und Gönner sich ihm in erbitterte Gegner umwandelten. Jener Statthalter Eutropius, der vor allen die Berufung des berühmten Redners in die Residenz betrieben, war dabei mehr dem Zuge seiner eignen Eitelkeit, als der Eingebung des göttlichen Geistes gefolgt; er hatte gehofft, an ihm einen geschmeidigen Mann zu gewinnen, der in betracht der Stellung, die er ihm als seinem Gönner verdanke, ihm auch zeitlebens zu willen sein werde. In dieser Erwartung hatte er sich getäuscht. Chrysostomus wollte seine Stelle keines andern Herrn Gnade verdanken, als der Gnade des Herrn, dem er bisher mit seiner Gabe gedient, und wie hätte er Christi Diener sein

können, hätte er den Menschen zu gefallen gesucht! Es konnte daher nicht fehlen, daß er bald mit der willkürlichen, selbstsüchtigen Handlungsweise des hochgestellten Beamten in Konflikt geriet. Eutropius war ein Emporkömmling. Vom niedern Sklaven hatte er sich zur höchsten Staatswürde eines Konsuls emporgeschwungen, und wie es in der Natur solcher Emporkömmlinge liegt, so kannte sein Übermut keine Grenzen. Er verkaufte die bedeutendsten Ämter an nichtswürdige Menschen, während er verdiente Männer, die sich in seine Launen nicht fügen wollten, von ihren Stellen verdrängte. Kein Reicher war vor seiner Habsucht sicher; Gut und Leben andrer waren ihm Dinge, mit denen er zu schalten und zu walten gewohnt war. Mit feilen Dienern umgeben, die auf jeden Wink ihres Herrn bereit waren, zu den ungerechtesten Thaten die Hand zu bieten, trotzte er jeder Gewalt, die sich ihm entgegenwarf.

Chrysostomus hatte nicht unterlassen, ihm sein Unrecht vorzuhalten und ihn an den Unbestand der menschlichen Dinge zu erinnern. Er hatte ihm sein Herz aufgeschlossen, er hatte ihn seiner wahren Liebe versichert, die auch, wo sie strafe, nur sein Bestes wolle, und es besser meine, als die Schmeichler. Eutropius hatte darauf nicht nur nicht geachtet, sondern wurde persönlich gegen den unbequemen Mahner erbittert. Bald bot sich ihm denn auch eine Gelegenheit, die Kirche in ihren Rechten zu kränken und seinen Despotismus auf die Spitze zu treiben. Wir haben früher gesehen, wie die christlichen Kirchen den Verbrechern als Zufluchtsstätten dienten. Es mag dies allerdings zu manchen Mißbräuchen Anlaß gegeben haben. Immerhin war es eine harte Verfügung, wo nicht eine rohe Gewaltthat, wenn Eutropius dieses Asylrecht der Kirche ohne weiteres zu entziehen gedachte. Noch größer zeigte sich die Roheit darin, daß er solche Unglückliche mit Gewalt aus den Kirchen reißen ließ, wenn sie sich dahin geflüchtet hatten. Die Gekränkten wandten sich an Chrysostomus. Eutropius dagegen wußte ein kaiserliches Edikt auszuwirken, das die Zuflucht in den Kirchen untersagte. Aber nur allzubald sollte der Übermütige in den Fall kommen, selbst von dem Asylrecht Gebrauch zu machen. Die Goten, auf deren Stellung zu Rom wir später zurückkommen werden, hatten sich empört; an ihrer Spitze der Feldherr Tribigild, der aus Phrygien, wo er sein Standquartier hatte, aufbrach und in Kleinasien vordrang. Auch der mit dem Feldherrn Leo wider ihn abgesandte Gote Gainas verband sich mit seinem Landsmanne, statt ihn zu bekämpfen. Beide machten gemeinsame Sache miteinander, beide erklärten, es sei an keinen

Frieden zu denken, ehe Eutropius, von dem alles Unheil ausgehe, aus dem Wege geräumt sei. Nichts konnte den zahlreichen Feinden des Konsuls willkommener sein. Bei Menschen hatte er keinen Schutz zu erwarten. Ungestüm verlangten die Soldaten in Konstantinopel seinen Tod. Selbst die Kaiserin Eudoxia war bereit, ihren frühern Günstling zu opfern. Da blieb dem von allen Verlassenen nichts übrig, als sich in die Hauptkirche zu flüchten und den Altar derselben zu umfassen, damit die wider ihn gesandten Häscher ihn nicht ergreifen könnten.

In dieser Lage traf ihn Chrysostomus am folgenden Sonntage, wo eine große Menschenmenge sich in der Kirche eingefunden, um Zeuge dieses Schauspiels zu sein. Da ergriff er das Wort des Predigers: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel", um an dasselbe sowohl eine Strafrede an Eutropius, als eine Ermahnung an die versammelte Gemeinde und eine Fürbitte für den Unglücklichen anzuknüpfen. Wohl immer sei es an der Zeit, so beginnt er, jenes Wort des Predigers auszurufen, aber wenn je, so gelte es jetzt. „Wo", so fragt er, „wo ist nun der Konsulwürde strahlendes Gewand? wo der hellen Fackeln Glanz? wo das laute Beifallrauschen? wo die Reigen und die Lustbarkeiten und der Feste Prunk? wo die Kränze und die prachtvoll ausgehängten Teppiche? wo der Stadt jubelndes Geräusch und das Zujauchzen in der Rennbahn? der gaffenden Menge Schmeichelruf? Dahin ist alles. Ein Sturmwind hat in seinem Brausen die Blätter abgestreift und den Baum uns bloßgelegt in seiner Nacktheit, bis in die Wurzeln erschüttert. Ja, so gewaltig war des Sturmes Wucht, daß er ihn aus der Wurzel mit sich fortzureißen und bis auf die Fasern und das Mark ihn zu durchbeben drohte! Wo sind nun die Zechgelage und die Freudenmahle? wo ist nun der saubern Gäste (Parasiten) Schwarm? wo der wie am Taglohn überfließende Wein? wo der Garköche Tausendkünste? wo die höfische Dienerschar, die mit Wort und That um deine Gunst buhlte? Nacht war dies alles und ein Traum, und als der Tag kam, war der Traum zerronnen. Frühlingsblumen waren es, und als der Lenz dahingeschwunden, da waren sie verdorrt insgesamt. Ein Schatten war es, der vorüberging; ein bald zerstobener Rauch; Wasserblasen, die zerplatzten; Spinnweben, die zerrissen; darum ist unser altes Lied jenes heilige Geisteswort, das wir ohne Unterlaß wiederholen: o Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel. Ja, wohl sollte dieses Wort geschrieben stehen an den Wänden, auf den Kleidern, auf dem Markt und im Hause, an den Wegen, an den Thüren, an den Eingängen, und vor allem geschrieben stehen in eines jeden Gewissen, und oft und viel von

uns erwogen werden. Während der Dinge Truggestalt, ihre Larve, ihre Lügenkunst der Menge als Wahrheit gilt, sollte jedermann täglich, beim Abendbrot wie beim Morgenbrot, und wo man sonst sich sieht und trifft, es seinem Nächsten sagen und von ihm es wieder sich sagen lassen: o Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist eitel." — „Hab' ich dir es nicht immer gesagt", so wendet er sich nun an den Eutropius, „daß der Reichtum ein Flüchtling ist? du aber hast uns kein Gehör gegeben. Hab' ich dir nicht gesagt, daß er ein thörichter Sklave ist? du aber hast nicht glauben wollen. Siehe, die Erfahrung hat es dich durch die That gelehrt, daß er nicht nur ein Flüchtling, ein Thor, nein, daß er auch ein Mörder ist; denn er ist es, der dich nun zittern und zagen macht. Habe ich nicht, wenn du mir die Freimütigkeit, womit ich dir die Wahrheit sagte, mit Vorwürfen vergaltest, dich versichert, ich liebe dich mehr, als deine Schmeichler; ich, der Tadler, kümmere mich mehr um dich, als die dir zu gefallen leben? Habe ich nicht zu diesen Reden hinzugefügt: die Wunden, vom Freunde geschlagen, seien besser, als die zuvorkommenden Küsse der Feinde? Hättest du meine Schläge dir gefallen lassen, so hätten die Küsse jener dir nicht diesen Tod gebracht; denn die Wunden, die ich schlage, bringen Heil, während jene Liebkosungen ein unheilbares Verderben herbeiführten. Wo sind nun die Mundschenken? wo die Menschen, die auf dem Forum einherstolzierten und in tausend Lobeserhebungen sich ergossen vor aller Welt? Ausgerissen sind sie; sie haben die Freundschaft verleugnet und bahnen sich durch deine Not den Ausweg zu ihrer eignen Sicherheit. Nicht also wir; sondern auch dann, als unsre Gegenwart dir lästig war, wichen wir nicht von deiner Seite, und nun stellen wir uns um dich, den Gefallenen, hin und pflegen dein. Ja, die von dir angefeindete Kirche, sie hat ihren Schoß geöffnet und dich aufgenommen. Die Schaubühnen hingegen, deine Pfleglinge, um derentwillen du so oft uns grolltest, sie haben dich preisgegeben und im Stiche gelassen. Wir dagegen haben nicht aufgehört, dir fortwährend zu sagen: was beginnest du? du wütest wider die Kirche und stürzest dich selbst in den Abgrund! Aber du hast alles in den Wind geschlagen. Die Rennbahnen, nachdem sie deinen Reichtum aufgezehrt, haben das Schwert wider dich geschärft; die Kirche, die deinen übel angebrachten Zorn zu fühlen bekommen, sie strömt nun von allen Seiten herbei und sucht, wie sie aus deinem Fallstrick dich errette." — Dann gegen die Zuhörer gewendet: „Nicht um über den Fall des Unglücklichen zu triumphieren, sage ich dies, sondern zur Befestigung derer, die dastehen. Nicht wieder aufreißen will ich die

Wunden des tief Verletzten, sondern die noch Unverletzten bei ihrem Heil bewahren; nicht in die bodenlose Tiefe den Unglücklichen, der mit den Wellen ringt, noch vollends hinabstoßen, wohl aber die, welche mit gutem Winde schiffen, durch Lehre und Mahnung vor Untergang bewahren. Und wie soll dies geschehen? Wie anders, als indem wir den Unbestand der menschlichen Dinge beherzigen. Denn hätte dieser da den Unbestand bedacht, er hätte ihn nicht an sich selbst erfahren müssen. Dieweil er aber weder durch eignes Geschick, noch durch die Warnung andrer besser wurde, so machet ihr, die ihr auf euern Reichtum pochet, sein Unglück euch zu nutze. Nichts ist ja hinfälliger, als die menschlichen Dinge; denn mit welchem Wort auch einer ihren Unwert bezeichnen wollte, Rauch und Gras, und Traum und Frühlingsblume, immer würde der Ausdruck hinter der Wahrheit zurückbleiben — also vergänglich sind sie und nichtiger, als nichts. Daß sie aber bei ihrer Nichtigkeit auch schlüpfrig und halsbrechend sind, das wird aus diesem Beispiel offenbar. Wer stand höher, als dieser? Hat er nicht an Reichtum die ganze Welt übertroffen? nicht der Ehren höchsten Gipfel erstiegen? haben ihn nicht alle gefürchtet? alle vor ihm gezittert? Aber siehe, er ist elender geworden als die Gefangenen, beklagenswerter als die Sklaven, ärmer als die von Hunger abgezehrten Bettler; täglich sieht er die Schwerter gegen sich geschärft, und den gähnenden Abgrund, und die Henker, und die Abführung zum Tode, und wenn er je eine Freude geschmeckt, so wird er ihrer jetzt nicht mehr bewußt und bleibt von ihrem Strahle unberührt. Am hellen Tage ist er wie in stockfinstere Nacht eingekerkert und der Augen beraubt. Wahrlich, trotz aller Anstrengung vermögen wir nicht mit Worten das Leiden abzuschildern, das augenscheinlich auf ihn wartet, da ihm jede Stunde der Tod bevorsteht. Was bedarf es unsrer Worte? Da steht er selbst vor unsern Augen, ein Jammerbild! Gestern, als die Schergen des kaiserlichen Hofes kamen, ihn mit Gewalt fortzuschleppen, da nahm er seine Zuflucht zu dem Heiligtum. Und in welchem Zustand? Dasselbe Leichenangesicht, kein andres, hatte er damals, wie jetzt. Die Zähne klapperten, es schlotterte und zitterte der ganze Leib; die Stimme war gebrochen, die Zunge gelähmt, sein ganzer Halt und Ausdruck war der einer versteinerten Seele. Nicht ihn zu schmähen, sage ich solches, nicht über sein Mißgeschick zu triumphieren, sondern euern Sinn erweichen möchte ich und euch zum Mitleid bewegen." Und nun zeigt er weiter, wie den Christen nicht gezieme, Böses mit Bösem zu vergelten; er weist auf Jesum, der die große Sünderin zu seinen Füßen in Liebe angeblickt,

und erinnert seine Zuhörer noch einmal daran, an der gefallenen Größe des Mannes ein Beispiel zu nehmen. Dann, als mehrere seiner Zuhörer in Thränen zerflossen, forderte er sie auf, ihm zum Throne des Kaisers zu folgen und für den Unglücklichen um Gnade zu flehen, ja vielmehr den gnädigen Gott selbst anzurufen, daß er des Kaisers Zorn besänftige und sein Herz so weit erweiche, die Gnade vollständig zu gewähren. Solche Worte konnten ihren Eindruck auf die Gemüter nicht verfehlen.

Aber Chrysostomus ließ es nicht bei den Worten bewenden; er stand mit der That zu seinen Worten. Als einige Zeit nachher die Soldaten den Eutropius mit Gewalt aus der Kirche wegschleppen wollten, war er es, der Bischof und Priester, der ihn mit seinem Leibe deckte und eher sich selbst wollte töten lassen, als die heilige Zufluchtsstätte preisgeben. Er ließ sich von den Soldaten selbst zum Kaiser fortschleppen und blieb standhaft bei der Behauptung des kirchlichen Asylrechtes. Zu seinem eignen Unglück verließ Eutropius, der sich in der Kirche nicht mehr sicher glaubte, sein Asyl; er wurde nach der Insel Cypern verbannt und später hingerichtet. Auch diesen Umstand benutzte dann Chrysostomus zu einer Predigt, in welcher er die Macht der Kirche zu preisen Veranlassung nahm. „Sage nicht", so sprach er unter anderm, „der Verratene sei von der Kirche verraten worden. Hätte er die Kirche nicht verlassen, er wäre nicht verraten worden. Wolltest du gerettet werden, so mußtest du den Altar festhalten. Nicht die Mauern waren es, welche dich schützten, sondern Gottes Vorsehung war der Schutz... Die Mauern werden morsch, die Kirche altert nie. Die Mauern werden niedergerissen, die Kirche kann selbst von den bösen Geistern nicht besiegt werden. Wie viele haben die Kirche bekämpft, und die Feinde sind zu Grunde gegangen, sie selbst aber hat sich über die Himmel erhoben. Auch wenn sie bekämpft wird, siegt sie, und beschimpft erscheint sie nur um so glänzender; sie erhält Wunden, aber sie sinkt nicht nieder; sie wird von den Fluten hin- und hergetrieben, aber sie geht nicht unter." Dann kommt er auf seine Person zurück und auf die Gefahren, denen er sich selbst ausgesetzt hatte, als er sich von den Soldaten zum Kaiser fortführen ließ. „Ihr waret zugegen", sagt er, „an jenem Tage, ihr sahet, welche Waffen sich in Bewegung setzten, ihr sahet die Wut der Soldaten, gewaltiger als das Feuer, und ich ward fortgeschleppt nach dem kaiserlichen Hofe. Aber was geschah? Durch Gottes Gnade ward ich aller Schrecken frei; denn nichts Irdisches kann mir schrecklich sein. Der Tod? Er führt in den Hafen der Ruhe. Verlust der Güter?

Nackt bin ich aus der Mutter Leib gekommen und nackt werde ich wieder dahinfahren. Verbannung? Des Herrn ist die Erde und alles, was darinnen ist. Falsche Anklagen? Freuet euch, heißt es, wenn sie allerlei Übels wider euch reden. Ich sah die Schwerter und ich dachte an den Himmel, ich erwartete den Tod und ich dachte an die Auferstehung. Ich sah die Leiden hienieden und ich zählte die Seligkeiten dort oben, denn die gute Sache, für die ich kämpfte, reichte hin, mich zu trösten. Ich wurde fortgeschleppt, aber dies war kein Schimpf für mich — es gibt nur eine Schmach, die Sünde. Wenn auch alle Welt dich beschimpft, und du beschimpfest dich selbst nicht, so bist du nicht beschimpft. Es gibt nur einen Verrat, den des eignen Gewissens: verrät dich dieses nicht, so verrät dich keiner."

Es ließen sich noch manche Stellen aus den Reden des gewaltigen Redners anführen, auch einzelne Züge aus seinem Leben herausheben. Doch indem wir einige der letztern auf spätere Zeit versparen, müssen wir zunächst etwas länger bei einer Angelegenheit verweilen, die zugleich im Zusammenhang steht mit den bisher betrachteten kirchlichen Streitigkeiten des Jahrhunderts. Hatte Chrysostomus der rohen weltlichen Gewalt gegenüber den Sieg davongetragen, so sehen wir nun die eignen Hausgenossen im geistlichen Lager sich wider ihn erheben. Sein nächster Amtsgenosse im Priestertum des Herrn, der Patriarch Theophilus von Alexandrien war es, der ihm das Leben vielfach verbitterte und endlich seinen Sturz herbeiführte. Dieser ehrgeizige Mann mochte ihn schon längere Zeit um seine Würde und seinen Ruhm beneidet haben. Hatte er sich doch schon früher der Ordination des Chrysostomus zum Bischof widersetzt, aber ohne Erfolg. Chrysostomus kam ihm mit Liebe und Freundschaft entgegen, und eine Zeitlang schien auch das Verhältnis zwischen beiden ein gutes zu sein, indem sie sich gemeinschaftlich verbanden, den Frieden zwischen der morgen- und der abendländischen Kirche, der durch die arianischen Streitigkeiten getrübt worden war, wiederherzustellen.

Allein bald bot sich dem Theophilus ein Anlaß dar, den Kirchenfürsten zu spielen und seine Herrschsucht recht augenfällig an den Tag treten zu lassen. Es ist schon erwähnt worden, wie die Beurteilung des Origenes, dieses großen und weitherzigen Kirchenlehrers aus dem dritten Jahrhundert, eine sehr verschiedene war. Während die einen Theologen, und zwar gerade die erleuchtetsten, sich, wenn auch nicht unbedingt, doch in vielen Stücken an ihn anschlossen und ihn freimütig als ihren Lehrer bekannten, suchten andre sein Andenken in der Kirche

zu verwischen, indem sie seine Rechtgläubigkeit in Zweifel zogen und gegen ihn als einen Irrlehrer eiferten. Der Zwiespalt trat zuerst in Palästina hervor, wo sich seit längerer Zeit ein Kreis von Männern um die Schriften des großen alexandrinischen Lehrers gesammelt hatte. Es gehörten zu diesem Kreise der Bischof Johann von Jerusalem, der abendländische Presbyter Rufinus aus Aquileja, der sich damals in Jerusalem aufhielt, und der uns schon bekannte Hieronymus, der unter den Mönchen zu Bethlehem wohnte. Dieses freundschaftliche Verhältnis wurde aber bald gestört durch unzeitige Eiferer, die aus dem Abendlande herüberkamen und den Origenes als Ketzer verschrieen. Als nun Epiphanius im Jahr 394 nach Jerusalem kam und in eben diesen verdammenden Ton einstimmte, wurde Hieronymus vollends eingeschüchtert und sagte sich, um seine eigne Rechtgläubigkeit nicht dem Verdacht auszusetzen, von Origenes los. Es trat damit eine Spaltung unter den Freunden ein, die bald zu offener Fehde führte. Rufinus gab nämlich bald nachher die lateinische Übersetzung eines Werkes des Origenes heraus, worin er sich erlaubte, manche Stellen im Original, von denen er fürchtete, daß sie Anstoß geben könnten, in der Übersetzung abzuändern und sie dem orthodoxen Lehrbegriff anzubequemen. Damit leistete er der Wahrheit einen schlechten Dienst. Das Vertuschen derselben, und wenn es auch in guter Absicht geschieht, kann nie zum Guten führen; der Zweck darf nie die Mittel heiligen. Mit Recht wurde Rufinus darüber von Hieronymus getadelt. Ja, um den Fehler des Rufinus wieder gut zu machen, besorgte nun Hieronymus eine genaue und wortgetreue Übersetzung der origenischen Werke. Ein leidenschaftlicher Schriftstreit erhob sich zwischen beiden ehemaligen Freunden. Doch blieb es nicht bei diesem. Das einmal entzündete Feuer griff bald weiter um sich und verbreitete sich nach Osten und Westen. Überall hörte man von Origenisten und Anti-Origenisten. Auch in Ägypten selbst, dem Vaterlande des Origenes, standen sich die Parteien aufs schroffste gegenüber. Und wie es denn immer geschieht, daß der durch die Leidenschaft aufgereizte Unverstand sich darin gefällt, aus dem, was er in seiner Beschränktheit nicht begreift, die gefährlichsten Konsequenzen zu ziehen und dem Gegner Behauptungen aufzubürden, an die dieser nie gedacht hat, so geschah es auch hier. Origenes hatte bekanntlich mit seinem klaren Geiste eingesehen, wie die Auffassungen des göttlichen Wesens niemals an die wirkliche Größe Gottes heranreichen, wie unsre Sprache, die sich der irdischen Bilder bedienen muß, wenn sie von Gott reden will, immer zurückbleibt hinter dem, was sie auszudrücken beab-

sichtigt; er hatte daher diese Bilder auf ihr Maß zurückzuführen und die allzu menschlichen Vorstellungen zu beseitigen gesucht, die der menschliche Verstand sich von Gott zu machen geneigt ist. Er mochte dabei allerdings mehr von einem wissenschaftlichen, spekulativ-philosophischen, als vom einfachen, religiös-praktischen Interesse sich leiten lassen; sonst würde er auch eingesehen haben, daß der sogenannte Anthropomorphismus in der Religion auch seine Berechtigung habe, vorausgesetzt, daß man sich über dessen Grenzen verständige. Wir würden ja nicht weit kommen mit unserm Reden von Gott und göttlichen Dingen, dürften wir nicht menschlich reden von Gott; die Schrift thut es ja auch, und nur ein einseitiger, die Natur der Religion verkennender, die Abstraktion überschätzender Gelehrtenverstand kann sich an dieser menschlichen Sprache ärgern, die der gesunde Sinn des Volkes oft besser versteht, als alle Weisheit unsrer Schulweisen. Aber ein andres ist es, dieser Sprache sich zu bedienen im Bewußtsein ihres nur symbolischen Sinnes, ein andres, mit fleischlicher Buchstäblichkeit sich gerade an das zu hängen, was doch immer nur Bild sein kann, und gerade auf das Bildliche als solches den Hauptnachdruck zu legen, als wäre dieses der eigentliche und zureichende Ausdruck für die göttlichen Dinge selbst. Das ist der falsche Anthropomorphismus, der nicht dabei stehen bleibt, anzunehmen, daß sich Gott zur menschlichen Schwachheit herablasse, sondern der geradezu (mit Verkennung aller Symbolik) Gott menschliche Schwächen andichtet, ihn als beschränktes menschliches Wesen auffaßt oder ihn gar sich unter grober leiblicher Gestalt denkt. Gegen eine solche krasse und rohe Vermenschlichung Gottes hat nicht nur Origenes, sondern haben alle verständigen Theologen sich von jeher erklärt; aber von jeher hat es auch solche gegeben, die recht absichtlich der Trägheit des Fleisches Vorschub leisteten durch die Hartnäckigkeit, womit sie sich einer geistigen Auffassung der Religion entgegensetzten, und dieselbe Dickgläubigkeit auch andern zumuteten, wenn sie sie für orthodox halten sollten. Dergleichen gab es nun auch unter den ägyptischen Mönchen. Wer ihren groben Anthropomorphismus nicht teilte, galt ihnen schlechthin als ein Origenist. Mit diesem Namen wurden bald alle bezeichnet, die einer freieren geistigen Auffassung der göttlichen Dinge das Wort redeten, er wurde als ein Schreckname gebraucht, um damit einzuschüchtern, wie Ähnliches zu allen Zeiten geschehen ist.

Nun gab es aber auch unter den Mönchen klarer denkende. Gerade die tiefern Geister, die mehr nach innen, als nach außen gingen mit ihren Gedanken, die sogenannten Mystiker, gehörten dahin. Unter

diesen zeichneten sich vier Brüder aus, die man „die langen Brüder“ nannte, Dioskurus, Ammanius, Eusebius und Euthymius. Der Bischof Theophilus von Alexandrien suchte diese Männer für den Dienst seiner Kirche zu gewinnen. Dem Dioskur gab er das Bistum zu Hermopolis in Ägypten; zwei andre verwendete er in der alexandrinischen Kirche selbst. Allein die frommen Männer nahmen bald ein Ärgernis an dem weltlichen Gebaren des Bischofs, und unter dem Vorwand, daß ihnen die Stadtluft nicht zuträglich sei, zogen sie sich wieder in ihre ländliche Einsamkeit zurück. Darüber ward Theophilus empfindlich, und während er früher die Partei der Origenisten unterstützt hatte, wandte er sich nun den Gegnern zu. So rein persönlich waren seine Motive. Auf einer von ihm veranstalteten Synode zu Alexandrien, im Jahr 399, sprach er das Verdammungsurteil über die Lehren und Schriften des Origenes aus, und als die Mönche in der nitrischen Wüste, wohin sich die von Theophilus verfolgten Anhänger des Origenes geflüchtet hatten, diesem Anathem nicht beistimmen wollten, schritt er mit aller Härte gegen sie ein. Er klagte sie bei dem Statthalter von Alexandrien als Aufrührer an und wußte sich von ihm bewaffnete Hilfe gegen dieselben zu verschaffen. Die Mönche sahen sich genötigt, ihre Einsamkeit zu verlassen und, über achtzig an der Zahl, nach Palästina zu flüchten. Aber auch dorthin verfolgte sie die Rache des erzürnten Bischofs. Er schickte ihnen Steckbriefe nach, worin er sie als gefährliche Feinde der kirchlichen Ordnung bezeichnete. Da blieb den Verfolgten nur das letzte Rettungsmittel übrig, sich nach Konstantinopel zu wenden und dort bei dem billig denkenden und zugleich hochstehenden Chrysostomus ihre Zuflucht zu suchen. Chrysostomus benahm sich mit der größten Vorsicht. Er nahm zwar die Flüchtlinge mit Wohlwollen auf, doch nicht in seinem Hause, sondern ließ ihnen eine Wohnung in den Gebäuden der Kirche Anastasia einräumen und vermied alles nähere Zusammentreffen mit ihnen. Dagegen schrieb er einen herzlichen Brief an Theophilus, worin er ihm die Lage jener Männer darstellte und ihn bat, sich mit ihnen zu versöhnen. Allein Theophilus schickte durch die Hand einiger ihm ergebener Mönche eine Klagschrift gegen die Verfolgten ein. Diese unterließen nun auch nicht, ihres Ortes Klagen gegen die Bedrückungen des Theophilus laut werden zu lassen, und drangen damit bis vor die Kaiserin Eudoxia. Nun hatte diese launenhafte und reizbare Frau schon früherhin mit Chrysostomus einen Kampf bestanden, in dem sie sittlich unterlag. Sie hatte sich das Besitztum einer unglücklichen Witwe, einen in der Vorstadt gelegenen

Weinberg, angeeignet. Chrysostomus hatte ihr das Unrecht vorgehalten und ihr mit den göttlichen Strafen gedroht. Dadurch hatte er den Haß der Kaiserin auf sich gezogen, die auch nicht unterließ, den Kaiser (Arkadius) gegen ihn aufzuregen. Indessen hatte sie sich wieder mit ihm versöhnt, und so gab sie nun auch den verfolgten Mönchen, die ihren Schutz anriefen, Gehör und übertrug sogar die Untersuchung der Sache dem Chrysostomus. Zu dem Ende wirkte sie von dem Kaiser eine Verordnung aus, nach welcher Theophilus angehalten werden sollte, in Konstantinopel zu erscheinen und sich vor Chrysostomus und den übrigen Bischöfen, die er als Richter versammeln würde, zu verantworten. Das empörte den Stolz des eifersüchtigen Mannes. Seine alte, nur schlecht unterdrückte Feindschaft gegen Chrysostomus wachte wieder auf, und er beschloß, alles zu thun, um ihn zu verderben. Er wandte sich an den alten Epiphanius, mit dem er früher selbst gespannt war, dessen bornierter Eifer ihm nun aber zu statten kam, wo es galt, einen Streich gegen Chrysostomus auszuführen. Gelang es ihm, diesem hochverehrten Mann, den Chrysostomus als einen geheimen Origenisten, als einen Ketzer anzuschwärzen, so war es um dessen Ansehen und dessen Einfluß auf immer geschehen. So schickte er also den Epiphanius voraus nach Konstantinopel, nachdem er ihn erst veranlaßt hatte, auf einer im Jahr 402 auf der Insel Cypern gehaltenen Synode ein Verdammungsurteil gegen die Origenisten auszusprechen.

Zu Anfang des Jahres 403 langte Epiphanius in Konstantinopel an und nahm in der Johanniskirche daselbst kirchliche Handlungen vor, ohne von Chrysostomus dazu ermächtigt zu sein. Chrysostomus hätte sich über diesen Eingriff in seine bischöflichen Rechte beschweren können; er that es nicht. Er empfing vielmehr den Epiphanius mit all den Ehren, die er seinem Alter und seiner Würde schuldig zu sein glaubte; er bot ihm sogar eine Wohnung bei sich an. Allein Epiphanius wollte nur dann mit Chrysostomus in Gemeinschaft treten, wenn er von vornherein in die Verdammung des Origenes einstimmte. Das konnte Chrysostomus nicht. Er war sich bewußt, kein blinder Origenist zu sein. Im Gegenteil, er wich in wesentlichen Dingen von Origenes ab, namentlich in den Grundsätzen der Schrifterklärung, indem Chrysostomus alles Allegorisieren verwarf und sich an den Wortlaut der Schrift hielt, die ihm die höchste Autorität war. „Was in der heiligen Schrift steht, nicht zu glauben, sondern aus seinen eignen Gedanken andre Gedanken hineinzulegen", schien ihm ein unerlaubtes Verfahren, mochte es von so berühmter Seite herkommen, als es wolle. Aber

sowenig er die Meinungen des Origenes teilte, wo sie ihm als schriftwidrig erschienen, ebensowenig konnte er in den blinden Eifer derer einstimmen, die nun alles verdammten, was aus dieser Schule herkam: und was den dermaligen Streitpunkt betraf, die menschlichen Vorstellungen von Gott, so war der Verstand und der Geschmack eines Chrysostomus viel zu gebildet, als daß er den krassen Anthropomorphismus der anti-origenistischen Eiferer hätte teilen können. Weit entfernt, darin ein Kennzeichen der Orthodoxie zu erblicken, erklärte er vielmehr diejenigen für Irrlehrer, die Gott menschliche Schwachheiten andichteten und ihn in die Beschränktheit der menschlichen Sphäre herabzogen. „Es ist der äußerste Wahnsinn", so hatte er sich schon vor Jahren in einer zu Antiochien gehaltenen Predigt erklärt, „den über Gestalt und Form Erhabenen, den Unwandelbaren zu menschlicher Gestalt herabzuziehen, und was kann dem Wahnsinn gleichkommen, wenn sie nicht nur aus dem Unterricht der heiligen Schrift nichts gewinnen wollen, sondern sogar den größten Schaden daraus ziehen? So geht es den Kranken und denen, die an schwachen Augen leiden; denn sowie diese dem Sonnenlichte feind sind wegen ihrer Augenschwäche, und jene die gesunden Speisen verschmähen, so vermögen auch die, welche an der Seele kränkeln und deren Geistesauge verstümmelt ist, nicht zum Lichte der Wahrheit aufzuschauen."

Wie hätte also bei solchen Gesinnungen Chrysostomus unbedingt in die Forderung des Epiphanius einstimmen können? Doch wollte er den ehrwürdigen Greis nicht beleidigen. Er erklärte bloß, daß er die origenistischen Mönche nicht verdammen könne, ehe eine Kirchenversammlung die Sache genauer untersucht habe, und darin stimmte auch ein andrer Bischof, Namens Theotimus (aus der Gegend des Schwarzen Meeres), dem Chrysostomus bei, indem er es für unchristlich hielt, über einen Verstorbenen, der sich nicht mehr verteidigen könne, das Verdammungsurteil zu sprechen, und indem er zugleich an das viele Treffliche erinnerte, das sich in den Schriften des großen Kirchenlehrers finde. Ja, die verfolgten Mönche selbst faßten sich ein Herz und stellten dem Epiphanius vor, wie ungerecht es wäre, sie ungehört zu verdammen. Epiphanius, der bei all seiner Beschränktheit ein redlicher Mann war, mochte es fühlen, daß er in diesem ganzen Handel nur andern zum Werkzeug dienen sollte; und dazu wollte er sich doch nicht hergeben; er brach die Unterhandlung ab und eilte, ohne die Ankunft des Theophilus abzuwarten, von Konstantinopel mit den Worten: „So lasse ich denn die Residenz und den Hof und die Heuchelei." Er wollte nichts mehr mit

dieser unlautern Sache zu thun haben. Desto geschäftiger zeigte sich Theophilus, dem es weniger um die Erhaltung der Orthodoxie als um die Befriedigung seiner Leidenschaft zu thun war. Nachdem er mit den Feinden des Chrysostomus, deren in Konstantinopel nicht wenige waren, ein geheimes Einverständnis unterhalten und einige weltlich gesinnte Bischöfe auf seine Seite gebracht hatte, erschien er im Sommer 403 in Konstantinopel. Er kam nicht mit leeren Händen; er brachte Gold und Kostbarkeiten mit, die er zu Geschenken an die Höflinge verwendete; ein Schwarm ägyptischer Bischöfe, den er nach sich zog, sollte seinen Anhang vergrößern. Er machte kein Hehl daraus, daß er gekommen sei, den Chrysostomus abzusetzen. Dieser benahm sich auch hier, wie es einem Manne seines Standes und Charakters geziemte. Er trat dem alexandrinischen Bischof freundlich entgegen und bot ihm und seinen Freunden eine Wohnung in einem der Kirchengebäude an. Allein Theophilus vermied es, mit Chrysostomus zusammenzukommen; er nahm seine Wohnung in einem öffentlichen kaiserlichen Gebäude außerhalb der Stadt. Drei Wochen hielt er sich abwechselnd bald zu Konstantinopel, bald zu Chalcedon auf, und vor allem wirkte er dahin, den Kaiser und die Kaiserin für sich und seine Pläne zu gewinnen, und die Geistlichen gegen Chrysostomus aufzuregen. Er fand dazu die rechten Subjekte. Zwei von Chrysostomus entsetzte Diakonen gaben sich dazu her, die Klagepunkte gegen ihren Bischof zu sammeln. Unter den Bischöfen aber waren es besonders drei Landsleute des Chrysostomus, drei Syrer, die sich mit Theophilus verbanden, um den schon lange vorbereiteten Gewaltstreich auszuführen. Da nun aber diese Gegner des Chrysostomus es nicht wagten, in Konstantinopel selbst aufzutreten, begaben sie sich, nachdem sie erst in einem Privathause geheime Zusammenkünfte gehalten, nach einer Vorstadt von Chalcedon, welche unter dem Namen der „Eiche" (ad quercum) bekannt war und wo sich zugleich eine Kirche befand. Dort hielten sie ihre Synode. Die Beschuldigungen, die gegen Chrysostomus vorgebracht wurden, sind charakteristisch genug. Man sieht ihnen das Erzwungene, das aus der Luft Gegriffene auf den ersten Blick an. So soll er die Geistlichen ehrlose, verdorbene, nichtswürdige Menschen gescholten, er soll die Kirchengüter verschleudert, die christliche Gastfreundschaft vernachlässigt haben; seine Predigten seien unpraktisch, er brauche darin ungewöhnliche Ausdrücke und schwülstige Phrasen, er verleite die Sünder zur Sicherheit, indem er sie nicht nur einmal, sondern zu wiederholten Malen zur Buße auffordere. Die meiste Wirkung schien man sich von der Beschuldigung zu versprechen,

daß Chrysostomus das Volk aufwiegle und daß er die Ehrfurcht gegen die Kaiserin aus den Augen setze, die er in seinem Eifer eine Jesabel gescholten habe.

Während dieser Verhandlungen blieb Chrysostomus ruhig in seiner Amtswohnung zu Konstantinopel, wo sich vierzig ihm anhängliche Bischöfe um ihn versammelt hatten. Sie waren sehr betrübt und fürchteten das Ärgste; aber Chrysostomus richtete sie auf. „Betet, meine Brüder", so sprach er zu ihnen, „und wenn ihr Christum lieb habt, so verlasse keiner von euch meinetwegen seine Gemeinde, denn ich werde schon geopfert und die Zeit meines Abschiedes ist vorhanden. Nach vielen Leiden werde ich, wie ich sehe, aus diesem Leben scheiden. Ich weiß wohl, was der Satan gegen mich im Sinne hat, da er meine gegen ihn gerichteten Reden, die ihm zu lästig geworden sind, nicht mehr ertragen kann. So möget ihr denn der göttlichen Barmherzigkeit empfohlen sein. Gedenket meiner in euerm Gebet." Dann fuhr er weiter fort: „Christus ist mein Leben, Sterben mein Gewinn. Erinnert euch an das, was ich euch immer gesagt habe: das gegenwärtige Leben ist nur eine Wanderschaft: das Gute wie das Traurige geht schnell vorüber; es ist alles wie ein Markt, wo wir kaufen, verkaufen und wieder abziehen. Wollen wir besser sein, als die Patriarchen, Propheten und Apostel, daß wir in diesem Leben unsterblich bleiben? Ich war nicht der erste Lehrer des Evangeliums und werde nicht der letzte sein. Starb nicht Moses, und Josua trat auf? Jeremia schied aus diesem Leben, und Baruch war da. Elias ward zum Himmel erhoben, und es weissagte an seiner Statt Elisa. Paulus starb den Märtyrertod, — ließ er nicht einen Timotheus, Titus, Apollos und viele andre zurück?"

Während die Männer noch so versammelt waren, traten die Abgeordneten der Synode bei Chalcedon ein und überreichten dem Chrysostomus das Schreiben, das ihn vor ihren Richterstuhl forderte. Die bei Chrysostomus versammelten Bischöfe wiesen die Forderung als eine ungebührliche zurück; in ihren Augen war die aus sechsunddreißig Bischöfen zusammengelesene Synode keine rechtmäßige; sie selbst seien hier ihrer vierzig aus den verschiedenen Provinzen des Reiches versammelt, und unter ihnen sieben Metropoliten; *sie* seien, und nicht jene, eine rechtmäßige Versammlung. Chrysostomus aber erklärte sich bereit zu erscheinen, wenn seine vier erklärtesten Feinde aus der Zahl der Richter austräten. Dies wurde nicht bewilligt, und so weigerte sich auch Chrysostomus, nach viermaliger Aufforderung, derselben zu folgen. Darauf wurde er in Kontumaz verurteilt und des Verbrechens der beleidigten

Majestät schuldig erklärt. Die Synode sprach das Absetzungsurteil über ihn und empfahl die Vollziehung desselben dem Kaiser. „Der fromme Kaiser", so lauteten die heuchlerischen Worte, „möge dafür sorgen, daß der Verurteilte, wenn auch mit Gewalt, aus der Kirche entfernt und wegen seines Majestätsverbrechens noch besonders bestraft werde; denn uns Bischöfen ist es nicht erlaubt, dies zu untersuchen."

Kaum war dieser Beschluß dem Volke bekannt geworden, als sich unter demselben eine große Bewegung zeigte. Die bischöfliche Wohnung war Tag und Nacht von Scharen belagert, die sich den geliebten Vater nicht wollten entreißen lassen. Man drang auf neue Untersuchung durch eine rechtmäßige Synode. Chrysostomus war entschieden, nur der Gewalt zu weichen. „Es sind viele Wellen (mit diesen Worten wandte er sich an die versammelte Menge), und es ist eine gewaltige Flut; aber wir fürchten nicht unterzugehen, denn wir stehen auf dem Felsen. Es tobe das Meer: den Felsen kann es nicht umstoßen; es mögen die Wellen sich türmen: das Schiff Jesu kann nicht untersinken. Sage mir, was fürchten wir? Den Tod? Christus ist mein Leben, und Sterben mein Gewinn! Oder die Verbannung? Die Erde ist des Herrn und was darinnen ist. Oder den Verlust irdischer Güter? Wir haben nichts in die Welt gebracht, wir können also auch nichts hinausnehmen. Ich verachte das Schreckliche dieser Welt und spotte ihrer Herrlichkeit. Ich fürchte die Armut nicht und verlange keinen Reichtum; ich fürchte den Tod nicht; ich wünsche auch nicht zu leben, wenn es nicht zu euerm Besten ist. Deshalb ermahne ich euch, getrost zu sein; denn niemand wird uns von euch trennen können: was Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden. Laßt euch durch nichts, was geschieht, beunruhigen. Nur dies eine schenkt mir, einen unerschütterlichen Glauben... Ich bin nicht nach menschlichem Ratschluß hierher gekommen; so kann ich auch nicht durch Menschen von hier entfernt werden. Nicht aus Hochmut sage ich dies, sondern euern wankenden Glauben zu befestigen... Hörst du nicht, was der Herr spricht: wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Nicht auf eigne Kraft vertraue ich; ich habe ein Unterpfand, eine Verschreibung von ihm, und diese lautet: Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende! Christus ist bei mir: wen sollte ich fürchten? Mögen Meereswellen und der Zorn der Herrscher dieser Welt gegen mich wüten, das alles ist mir nichtiger als Spinngewebe... Stets sage ich: Herr, dein Wille geschehe, nicht dies oder das, sondern was du willst. Das ist meine Feste, mein unerschütter-

licher Felsen, mein unzerbrechlicher Stab... Sind wir auch durch den Raum voneinander getrennt, so sind wir doch durch die Liebe vereint. Auch der Tod kann uns nicht scheiden; stirbt der Leib, so lebt doch meine Seele fort und gedenket der Gemeinde. Ich bin bereit, tausendmal für euch mein Leben hinzugeben, und ihr braucht mir dafür nicht zu danken: ich thue nichts als meine Schuldigkeit; denn ein guter Hirte läßt das Leben für die Schafe. Dieser Tod führt mich zur Unsterblichkeit, diese Verfolgungen erwerben mir die rechte Sicherheit. Denn, werde ich um Geldes willen, werde ich um Sünden willen verfolgt, daß ich mich betrüben sollte? Nein, sondern wegen meiner Liebe zu euch, weil ich alles thue, um das Böse von euch abzuwehren, damit keiner sich in meine Herde einschleiche, damit sie in ihrer Reinheit bleibe."

Chrysostomus hatte, wie gesagt, beschlossen, nur der Gewalt zu weichen. Als er sich überzeugt hatte, daß dieser Augenblick für ihn gekommen sei, übergab er sich freiwillig der wider ihn abgeschickten Wache. Er wurde eines Abends zum Schiffe abgeführt, das ihn in die Verbannung führen sollte. Eine große Menge Volks begleitete ihn nach dem Bosporus. An dem südlichen Ufer der Propontis (Meer von Marmara), bei der Handelsstadt Pränetos in Bithynien ward er ans Land gesetzt; die weitern Befehle sollten da abgewartet werden. „Als ich aus der Stadt vertrieben wurde", schrieb er nachmals an einen Freund, „ließ ich mich durch nichts anfechten; sondern ich sagte zu mir selbst: will die Kaiserin mich verbannen, so verbanne sie mich: die Erde ist des Herrn und was darinnen ist. Will sie mich zersägen lassen, sie thue es, ich habe den Jesaja zum Vorbild;*) will sie mich ins Meer stürzen lassen, so denke ich an Jonas; will sie mich ins Feuer werfen lassen, so habe ich die drei Männer im Feuerofen zu meinem Vorbild; will sie mich den wilden Tieren vorwerfen, so gedenke ich des Daniel in der Löwengrube; will sie mich steinigen lassen, sie thue es, ich getröste mich des Stephanus, des ersten der Märtyrer; verlangt sie mein Haupt, sie nehme es, Johannes der Täufer ist mein Vorbild; will sie mir alles nehmen, was ich habe, so spreche ich mit Hiob: nackt bin ich von meiner Mutter Leibe gekommen, nackt werde ich wieder dahinfahren. Mir ruft der Apostel Paulus zu: „Gott achtet das Ansehen der Menschen nicht", und „wenn ich noch Menschen gefällig wäre, so wäre ich Christi Knecht nicht."

*) Unter den Kirchenvätern vom zweiten Jahrhundert an war die Sage verbreitet, Jesaias sei auf Manasses Befehl zersägt worden. Vgl. Hebr. 11, 37.

Aber allzufrüh triumphierten die Feinde über den errungenen Sieg. Das Volk begehrte mit Ungestüm den verbannten Bischof zurück, und als vollends bald nach der Verbannung des frommen Mannes ein Erdbeben verspürt wurde, da fürchtete sich Eudoxia vor den göttlichen Gerichten; noch in derselben Nacht drang sie bei dem Kaiser auf die Zurückberufung des Verbannten und hielt es nicht unter ihrer Würde, selbst an ihn zu schreiben und sich vor ihm rein zu waschen, als ob alles wider ihren Willen geschehen wäre. So kehrte Chrysostomus nach kurzer Verbannung wieder in die Residenz zurück, wo er mit lautem Jubel empfangen wurde. Ein glänzender Fackelzug begleitete ihn vom Hafen in die Stadt; auch die jüdische Bevölkerung bezeugte ihre Freude über seine Wiederkunft. Chrysostomus wollte jedoch sein Amt nicht wieder antreten, ehe sein Prozeß durch eine größere Kirchenversammlung würde entschieden und die Rechtmäßigkeit seines Bistums anerkannt worden sein. Er zog sich daher auf einen Landsitz der Kaiserin in der Nähe der Stadt zurück. Aber das Volk riß ihn mit Gewalt zur Kirche der Apostel fort und ruhte nicht eher, bis er den bischöflichen Sitz eingenommen, den Segen erteilt und eine kurze Ansprache an die Gemeinde gehalten hatte, in der er Gott lobte für alles, was geschehen, für die Verbannung wie für die Rückkehr, welche beide das Werk der einen Fürsorge seien; später sprach er sich dann über das Vorgefallene in einer Predigt aus, in der er das Thema durchführte, daß die Verfolgungen der Kirche nur zu deren Verherrlichung ausschlagen.

Theophilus hatte unterdessen das Feld geräumt, die Feinde sich zerstreut; alles schien wieder beruhigt. Allein nur zwei Monate dauerte diese Ruhe. Bald verdarb es Chrysostomus aufs neue. Während noch die Veranstaltungen zu der von ihm gewünschten Kirchenversammlung getroffen wurden, ereignete sich etwas, das den Zorn der Eudoxia aufs empfindlichste reizte und einen zweiten Schlag für Chrysostomus herbeiführte. Vor dem Senathause, das nur durch eine Straße von der Sophienkirche getrennt war, war eine prächtige silberne Bildsäule zu Ehren der Kaiserin errichtet worden. Die Einweihung war unter lärmenden Lustbarkeiten, unter Schauspielen und Tänzen vollzogen worden. Chrysostomus war von jeher ein Gegner solcher Spektakelstücke; um so mehr, wenn sie, wie hier, in der Nähe der Kirche vorgingen. Er rügte das Geschehene in einer Predigt. Eudoxia sah darin einen Angriff auf die ihrem Bilde erwiesenen Ehrenbezeugungen und damit einen Angriff auf ihre eigne Ehre. Sofort ließ sie der alten

Leidenschaft den vollen Zügel schießen. Durch Ränke und Künste wußte sie es dahin zu bringen, daß die Kirchenversammlung, welche das Ansehen des Chrysostomus wiederherstellen sollte, sich abermals in einen Gerichtshof verwandelte zu seiner Verdammung. Unter dem Vorwande, daß nach einer Rechtsbestimmung der Kirche ein entsetzter Bischof nur durch eine größere neue Kirchenversammlung wieder könne eingesetzt werden, wurde das frühere Absetzungsurteil bestätigt. Es war gerade um die Osterzeit. Die Anhänger des Chrysostomus (die sogen. „Johanniten") feierten die Vigilien und harrten des festlichen Tages, da ihrer dreitausend getauft werden sollten. Ehe sie sich's versahen, wurden sie in den Kirchen von rohen Kriegern überfallen und unter Blutvergießen aus denselben vertrieben. Die Versprengten versammelten sich wieder auf dem freien Platze außerhalb der Stadt, der früher zu einem Zirkus bestimmt war. Der ganze Platz strahlte vom Glanz der weißen Gewänder; aber auch hier wurden sie beunruhigt. Zweimal wurde Chrysostomus sogar in seiner Wohnung von Meuchelmördern bedroht. Ein Wahnsinniger, oder einer, der sich wahnsinnig stellte, ging mit einem Dolch auf ihn zu. Das Volk ergriff ihn und schleppte ihn vor Gericht. Nur durch die Fürbitte des Chrysostomus entging er der Folter.

Bis um Pfingsten dauerten die Unruhen fort; endlich gelang es den Feinden des Chrysostomus, ihn aus der Stadt zu vertreiben. Nachdem ihm von dem Kaiser die Weisung zugegangen, die bischöfliche Wohnung zu verlassen, begab er sich mit den bei ihm versammelten Bischöfen zum letztenmal in die Kirche und nahm Abschied von ihnen. Ebenso verabschiedete er sich in der Taufkapelle von den Diakonissen und empfahl ihnen die Sorge für die Kranken und Armen. Unbemerkt (um alles Aufsehen zu vermeiden) schlich er sich aus der Stadt. Ein Fahrzeug brachte ihn unter dem Geleit einer Wache nach Nicäa in Bithynien, wo ihm eine vierwöchige Rast gegönnt ward. Von da schrieb er an seine Freundin Olympias: „In dem Maße, als meine Versuchungen zunehmen, nimmt auch mein Trost zu. Ich habe gute Hoffnung für die Zukunft: ich schiffe mit glücklichem Winde. Mitten unter den Sandbänken und Klippen, unter den Stürmen des Meeres, in Nacht und Nebel, befinde ich mich ebenso wohl, wie die im Hafen. Ich bin gesund und froh, und nur eins betrübt mich, nicht darauf vertrauen zu können, daß ihr es auch seid." Längere Zeit schwebten Chrysostomus und seine Freunde in Ungewißheit, welcher Ort ihm zur Verbannung angewiesen würde. Endlich erfuhr man, daß es die öde

Stadt Cucusus sei, auf der Grenze zwischen Cilicien, Isaurien und Armenien. Mitten in der größten Sommerhitze mußte der Verbannte seine Reise antreten. Sie führte durch unwegsame, rauhe Gegenden, die noch überdies durch isaurische Räuberhorden unsicher geworden waren. Auch auf dieser Reise fehlte es ihm nicht an Zeichen herzlicher Teilnahme. Karawanen, die desselben Weges zogen, hielten still, als sie erfuhren, der Mann, der ihnen begegne, sei der verbannte Bischof von Konstantinopel; sie bezeugten ihm ihre Ehrfurcht. Zu Cäsarea in Kappadocien wurde ihm einige Rast gegönnt; er erholte sich von den Anstrengungen der Reise und stellte seine angegriffene Gesundheit wieder her. Aber auch hier ließ ihm die Wut seiner Gegner keine Ruhe. Scharen fanatischer Mönche, denen man den Chrysostomus als einen argen Ketzer geschildert hatte, umlagerten das Haus, worin er wohnte, und verlangten, daß er augenblicklich die Stadt verlasse. Obgleich die Wege durch neue Einfälle der Isaurier doppelt unsicher geworden waren, brach Chrysostomus dennoch auf. Um Mittag ließ er sich in einer Sänfte forttragen; ein großer Teil der Stadt gab ihm das Geleite. Eine begüterte Frau von Cäsarea, die zu seinen Verehrerinnen gehörte, bot ihm in ihrer vor der Stadt liegenden Villa einen einstweiligen Zufluchtsort; allein mitten in der Nacht ward er aufgeschreckt durch die Nachricht, daß ein Überfall der Räuber befürchtet werde. Schnell ward er wieder in die Sänfte und auf ein Maultier gehoben und bei Fackelschein unter manigfachen Gefahren für Leib und Leben durch die Nacht fortgeschleppt. So langte er endlich an seinem Verbannungsort Cucusus an. Wie die Feinde ihn überallhin verfolgten, so traf er dagegen auch wieder zahlreiche Spuren der vorsorgenden Freundesliebe seiner Gönner. Ein begüterter Mann, Dioskurus, besaß Güter in jener Gegend und ließ dem Verbannten eine bequeme Wohnung daselbst einrichten. Auch der Bischof von Cucusus erwies ihm alle Aufmerksamkeit, während die übrigen Bischöfe der Gegend in die Verdammungsurteile der Gegner einstimmten. Diese setzten in Konstantinopel selbst die alten Umtriebe fort und ließen, da Chrysostomus entfernt war, ihren Haß an den „Johanniten" aus. Als bald nach der Abreise des Chrysostomus in der Hauptkirche eine große Feuersbrunst ausgebrochen war, beschuldigte man sie der Brandstiftung. Der Stadtpräfekt, ein Heide, benutzte den Anlaß, christliche Geistliche verhaften und foltern zu lassen. Dazu kam, daß der an Chrysostomus' Stelle erwählte Bischof Arsacius sich kein rechtes Ansehen zu verschaffen wußte, und daß die Kaiserin auch hier mit Gewalt erzielen wollte, was

sich mit Gewalt nicht erzielen läßt. Chrysostomus gingen diese Schicksale der Gemeinde zu Herzen, und er unterließ nicht, sie durch seine Briefe aufzurichten und zu trösten. Aber auch die Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden, wofür er schon früher besorgt gewesen, ließ er in seiner Verbannung nicht aus den Augen. Er suchte Männer zu gewinnen, die sich bereit zeigten, als Missionare unter den Heiden in Phönikien, in Persien, unter den Goten zu arbeiten.

Auch in seinem Exil war Chrysostomus den Einfällen der räuberischen Isaurier ausgesetzt, so daß er mitten im Winter vom Jahr 405 auf 406 genötigt war, durch Schnee und Eis mit einer Menge von andern, die aus ihren Wohnstätten vertrieben waren, umherzuirren, bis er endlich in der zehn Meilen von Cucusus entfernten Stadt Arabissum eine Zufluchtsstätte fand. Die Anstrengungen dieser Reise hatten ihm eine schwere Krankheit zugezogen, deren Folgen er nicht mehr überwand. Dabei war er selbst in der festen Stadt Arabissum nicht vor den räuberischen Überfällen sicher. Mitten unter all diesen Drangsalen blieb jedoch sein Mut aufrecht; er hatte noch immer des Trostes übrig für andre, die des Trostes bedurften. Unterdessen war die Urheberin all dieser Leiden, die Kaiserin Eudoxia, schon im Herbst 405 gestorben. Ein neuer Hoffnungsstrahl schien den Freunden des Chrysostomus aufzugehen. Der römische Bischof Innocenz hatte von Anfang an das Verfahren gegen Chrysostomus mißbilligt; er suchte auch den abendländischen Kaiser Honorius zu bewegen, einen Brief an seinen Bruder Arkadius zu richten, worin er ihn um Rückberufung des Verbannten, oder doch um eine neue Untersuchung anging. Er deutete hin auf die verschiedenen Unglücksfälle, welche das oströmische Reich in dieser Zeit betrafen, und in welchen Arkadius einen Wink von oben erkennen sollte; aber umsonst. Die Gegner des Chrysostomus nahmen diese Einmischung des abendländischen Kaisers in die Angelegenheiten des Morgenlandes sehr übel, und weit entfernt, daß das Schicksal des Verbannten dadurch erleichtert worden wäre, wußten sie es dahin zu bringen, daß der Kaiser ihm einen noch weiter von Konstantinopel entfernten Aufenthalt anwies, damit die Verbindung mit seinen Freunden vollends abgeschnitten würde. Es erschien ein kaiserliches Dekret, wonach Chrysostomus an die äußerste Grenze des Reiches, nach der Stadt Pityus, am östlichen Ufer des Schwarzen Meeres, unweit dem alten Kolchis, verbannt werden sollte. Von den beiden Soldaten, die ihn begleiteten, suchte ihm der eine die Reise durch freundliche Behandlung zu erleichtern, während der andre das Gegenteil that. Es waren

dies die letzten Leiden unsers Märtyrers; denn diesen Namen verdient er wohl, wenn er auch nicht auf dem Scheiterhaufen oder unter dem Schwerte für die Sache seines Herrn gezeugt hat; er ist den Verfolgungen erlegen, die er um seines treuen Bekenntnisses willen erlitten hat. Als er, noch ehe er das Ziel seiner Reise erreicht, in der Stadt Comana in Pontus angelangt war und in der anderthalb Meilen von der Stadt entfernten Kirche des heiligen Basiliskus sich niedergelegt hatte, erschien ihm dieser Märtyrer in einem Traumgesicht, worin er ihn mit den Worten aufrichtete: „Sei getrost, Bruder, morgen werden wir beisammen sein." Es war eine Ahnung des ihm bevorstehenden seligen Todes. Vergebens bat er des Morgens seine Führer, die Reise bis elf Uhr aufzuschieben. Er mußte sich aufmachen zur Fortsetzung derselben. Aber nach anderthalb Stunden trat eine solche Ermattung ein, daß die Führer genötigt waren, ihn wieder in jene Kirche zurückzubringen. Mit heiterm Bewußtsein traf er alle Vorbereitungen zu einem würdigen Hinschiede. Er legte die schmutzigen, durch die Reise verdorbenen Kleider ab und zog ein reines Gewand an; die übrigen Kleidungsstücke verteilte er unter die Anwesenden. Dann genoß er ruhig das heilige Abendmahl, und nachdem er zu Gott gebetet und das Wort: „Gelobt sei Gott über alles", das die Losung seines Lebens war, mit einem „Amen" bekräftigt hatte, erwartete er seine Auflösung. Sie erfolgte den 14. September des Jahres 407. So starb der größte Redner des kirchlichen Altertums, der treue Hirt und Bischof der ersten Christengemeinde des Morgenlandes in der Verbannung. Dreißig Jahre nach seinem Tode ließ Kaiser Theodos II. die Gebeine des Vollendeten feierlich nach Konstantinopel bringen; aber den Patriarchen Nestorius, welcher diese Rehabilitation seines Vorgängers bewirkt hatte, sollte durch den darüber erzürnten Nachfolger des Theophilus, den Cyrill, das gleiche Los wie Chrysostomus treffen.

Dreiunddreißigste Vorlesung.

Chrysostomus als Schrifterklärer und Prediger. — Sein Charakter. — Augustinus. — Sein Leben nach seinen Bekenntnissen. — Seine Bekehrung. — Seine Erhebung auf den Bischofstuhl zu Hippo.

Nachdem wir das äußere, vielfach bewegte Leben des Chrysostomus bis an sein Ende verfolgt haben, bleibt uns noch übrig, mit wenigen Worten seine Bedeutung für die Kirche im allgemeinen zu würdigen. Ist es doch sein Name, der neben dem eines Athanasius wohl am berühmtesten geworden ist in der morgenländischen Kirche, ja dessen Andenken vielleicht noch mehr im kirchlichen Volke lebt, als das „des Vaters der Orthodoxie." Es kommt dies eben daher, daß die Größe des Mannes nicht sowohl in seiner Theologie liegt, die selbst wieder nur von Theologen gewürdigt werden kann, daß sie nicht zu suchen ist in der scharfsinnigen Begründung und dialektischen Entwickelung der Lehre, sondern auf dem praktischen Gebiete, auf dem der volksgemäßen Schrifterklärung und der Predigt. Unter den Rednern der Kirche nimmt Chrysostomus den ersten Rang ein, oder wenigstens ist es sein Name, der vor allen andern, auch vor dem eines Basilius und der Gregore, vor dem eines Cyrill, eines Ephräm Syrus u. a. genannt wird, und von dem jeder Kunde hat, wenn ihm auch die andern Namen fremd sein mögen. Was die Namen eines Demosthenes und Cicero auf dem Gebiete der weltlichen, der politischen und gerichtlichen Beredsamkeit, das ist Chrysostomus' Name auf dem kirchlichen Gebiete. Es lohnt sich also wohl der Mühe, noch einen Augenblick bei der Predigt des Chrysostomus zu verweilen und zu sehen, wie weit dieser Ruf nur ein traditioneller, oder wie weit er ein begründeter ist.

Hier müssen wir nun vor allem die verschiedenen Redegattungen unterscheiden, in welchen Chrysostomus sich hervorgethan hat. Wir haben von ihm teils Homilien, d. h. fortlaufende Erklärungen der

heiligen Schrift, teils eigentliche Predigten, die dann wieder in Predigten über freigewählte Texte oder Bibelabschnitte, und in freie Reden zerfallen, die auch ohne Text als Gelegenheitsreden gehalten wurden. Indem wir zuerst von den Homilien reden, führt uns dies zugleich auf Chrysostomus den Schrifterklärer. Und da ist wieder vor allen Dingen zu erörtern die Stellung des Chrysostomus zur Schrift. Wenn es nicht an Predigern in der Kirche gefehlt hat, die ihre Stellung außer der Schrift oder über der Schrift genommen haben, so können wir von Chrysostomus unbedenklich sagen, er nahm seine Stellung in der Schrift. Ja, die Hauptstärke seiner Beredsamkeit liegt gerade darin. Wie er ganz mit seinem Wesen in der Schrift wurzelt, so ging auch sein Bestreben als Prediger dahin, seinen Zuhörern diesen Schatz aufzuschließen. „Das ganze Leben dieses heiligen Mannes", sagt Neander,*) „war geweiht der Beförderung des großen Zieles der christlichen Kirche, die Menschen dahin anzuleiten, unabhängig von dem Ansehen eines menschlichen Lehrers und Mittlers selbst zu schöpfen aus jener ewigen Quelle, aus welcher er jene allein wahrhaften und unwandelbaren Güter empfangen hatte, die sein Herz voll Liebe so gern allen Menschen mitteilen wollte." Bis auf diesen Tag ist Chrysostomus darum als Schrifterklärer geschätzt, weil er bemüht war, den eigentlichen Sinn der Schrift vermittelst einer streng an den Wortsinn sich haltenden Interpretation herauszufinden und darzustellen. Er war ein erklärter Gegner aller allegorischen Spielereien; er wollte nichts von dem Seinigen hineinlegen, sondern auslegen nach bestem Wissen und Gewissen, und wenn er auch mitunter fehlgegriffen hat, so lag der Fehler wenigstens nicht im Prinzip der Auslegung selbst, das ein gesundes war.

Allein Chrysostomus war nun nicht nur Schrifterklärer, er war Redner zugleich. Er wußte nicht nur den Sinn der Schrift aufzufinden und für das Verständnis darzulegen, er wußte das Gefundene auch den Gemütern nahezulegen, es aus der Schrift überzuleiten in die Herzen der Zuhörer. Er verstand es, das in der Schrift liegende Wort immer wieder aufs neue in Fluß zu setzen, es immer wieder neu zu gestalten und den Verhältnissen der Gegenwart anzupassen. Und das ist ja doch die Aufgabe der Predigt, daß sie das Wort Gottes nicht nur erläutere, sondern es lebendig verkünde, es mitteile als ein Lebendiges, das fortwirkt und zündet in den Gemütern. Wir verlangen von der Predigt, daß sie uns nicht nur

*) Gelegenheitsschriften S. 215.

belehre über den Weg Gottes, sondern daß sie uns auf diesen Weg hinstelle, daß sie uns als eine Macht von oben im Innersten ergreife, uns bewege und uns selbst von dem Leben etwas mitteile, von dem sie Zeugnis ablegt. Sowenig die Rede uns befriedigt, wenn sie als bloßes Menschenwort sich breit macht, ohne daß sie ihren Grund hat im Worte Gottes, ebensowenig kann uns die bloße Auslegung befriedigen, wenn sie nicht von dem Strom der Rede getragen das Herz und den Willen erfaßt. Darin lag nun die große Begabung des Chrysostomus, daß sich beides bei ihm vereinigt fand, die Gabe des Auslegers und die des Redners. Und dieses Zusammentreffen erklärt sich uns zum Teil daraus, daß Chrysostomus nicht nur ein Mann der Wissenschaft, sondern auch ein Mann des Lebens, und selbst durch das Leben geprüft, durch das Leben erzogen und bewährt war; daher sind denn auch seine Schilderungen der menschlichen Zustände meist treffend, nach dem Leben gezeichnet, seine Bilder schlagend, seine Beispiele gut gewählt. Auch hier wieder kommt ihm seine reiche Schriftkenntnis zu statten. Er weiß nicht nur die vorliegende Stelle klar und bündig auszulegen, sondern aus dem ganzen reichen Inhalte der Schrift stehen ihm Beispiele und Sprüche zu Gebot, so daß er nie um die Wahl einer zutreffenden Stelle verlegen ist, und fast möchte man mehr die Überhäufung, als den Mangel in dieser Hinsicht beklagen. Überdies versteht es Chrysostomus — und darin zeigt sich seine Seelenkunde — die Rede so anzulegen, daß er die Aufmerksamkeit des Hörers stets in Spannung erhält; er weiß die wirksamen Punkte so zu verteilen, daß durch die Steigerung der einzelnen Eindrücke der Gesamteindruck verstärkt, durch die Macht des Gegensatzes die Wahrheit einer Behauptung um so schlagender ins Licht gehoben wird. In diesen Vorzügen der Beredsamkeit liegt freilich auch schon die Gefahr ihres Mißbrauches, und wir wollen nicht leugnen, daß auch Chrysostomus bisweilen durch die ihm zur andern Natur gewordne Kunst sich auf Irrwege hat führen lassen. Aber das Fehlerhafte scheint mir bei ihm mehr in dem zu liegen, was er von andern entlehnt hat, als in dem, was ihm eigen war.

Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß die Anwendung der rhetorischen Gesetze, wie sie in den Schulen der damaligen Rhetoren gelehrt wurden, für die christliche Predigt gefährlich werden konnte. Das Christentum ist durch und durch auf Wahrheit gegründet; es ist die Wahrheit, im höchsten und vollsten Sinne des Wortes, und so kann es auch nur siegen durch die Kraft der Wahrheit. Von dem Stifter des Christentums selbst bezeugen die, die ihn hörten: „Er predigte

wie ein Gewaltiger, und nicht wie die Schriftgelehrten"; und Paulus bezeugt, daß das Reich Gottes nicht in Worten stehe, sondern in der Kraft. Jeder Versuch, dem Christentum nachhelfen zu wollen durch eine auf den Effekt berechnete Kunst, wird sich als ohnmächtig darstellen jener einfachen Kraft der Wahrheit gegenüber. Bei der antiken Rhetorik war es anders. Nicht als ob nicht auch dort am Ende die sittliche Macht der Wahrheit eindringender gewesen, als alle Rednerkünste, aber es kam doch, wo es sich um Dinge dieser Welt handelte, weit mehr darauf an, durch eine künstliche Strategik und Taktik dem Gegner sein Feld streitig zu machen; es waren hier gewisse rhetorische Kunstgriffe an ihrem Orte, und wie die Fechter in der Arena eingeübt wurden auf Hieb und Stich, so die Redner in den Rednerschulen. Da bildete sich denn jene Kunst aus, die wir die Rhetorik nennen, mit ihren Redewendungen und Redefiguren, die alle ihren tiefern psychologischen Grund haben und nichts weniger als willkürliche Erfindungen der Schule sind. Darum kann auch der heutige Redner noch immer von den Alten lernen, und auch dem christlichen Prediger mag das Studium der alten Redner und Redemuster insoweit empfohlen werden, als jedes echte Studium der Kunst auch wieder auf die ewigen Gesetze der Natur zurückführt, die durch das Christentum nicht aufgehoben, sondern erweitert worden sind. Nur ist es ein großer Unterschied, fremde Muster sklavisch nachzuahmen, auch da, wo die Verhältnisse ganz andre sind, oder mit Wahl und Verstand das Dargebotene zu benutzen. Chrysostomus und alle die großen Redner der Kirche haben bei Libanius und andern Meistern der Zeit das Reden gelernt. Sie haben auf diese Kunst weit mehr Fleiß und Sorgfalt verwendet, als es heutzutage geschieht, und sie haben es nicht zu bereuen gehabt. Aber hier und da merkt man ihnen denn allerdings den Einfluß der Schule an und merkt auch, daß die Zeit des wahrhaft guten Geschmacks, die rein klassische Zeit vorüber war. Die Fülle der Rede erscheint wohl auch als Überfülle; die Gegensätze, die Steigerungen, die überraschenden Wendungen, die kolossalen Bilder (Hyperbeln) stören durch ihre Überladenheit und Übertreibung das einfache Gefühl, wie die allzu grell aufgetragenen Farben eines Gemäldes das Auge beleidigen: es fröstelt uns eher, wo das Pathos gar zu grell auftritt, als daß wir uns dadurch erwärmt fühlten, und wir würden an einem kirchlichen Redner unsrer Zeit mit Recht es tadeln, wollte er unbedingt nach diesem Muster predigen. Wir müssen uns aber, wollen wir den Chrysostomus billig beurteilen, in seine Zeit und in seine Umgebungen hineinversetzen. Es war dies der allgemeine Zeit-

geschmack. Es waren auch die Bilder und Figuren, die jetzt verbraucht sind, damals, obgleich nicht neu, doch lange nicht so verbraucht und abgestanden, wie jetzt, daher sie auch ihre Wirkung thaten; denn daß die Wirkung groß war, bezeugt uns der Beifall, den die Reden des Chrysostomus fanden, und schon der Name Chrysostomus (Goldmund), den die Nachwelt dem großen Redner gegeben hat. Sollte dieser Beifall wirklich nur dem Schönredner gegolten haben, dem sie zuklatschten, wie im Theater, was Chrysostomus selbst nur mit Unwillen empfand? Unmöglich. Gewiß ist manche Seele von der Macht dieser Rede in ihrem Innersten ergriffen und erschüttert worden. Und dies eben darum, weil in Chrysostomus noch ein ganz andres Agens mitwirkte, als das bloß rhetorische, das ihm die Schule gab, weil er selbst im Innersten von den Wahrheiten ergriffen war, die er vortrug, und mit seiner ganzen Person, mit seiner Gesinnung, mit seinem Thun und Leiden dafür einstand.

Chrysostomus war mit einem Worte eine sittliche Natur, eine sittliche Größe, und dies war er geworden nicht in irgend einer Rhetorenschule, sondern in der Schule seines Herrn und Meisters, den auch seine Rede allein zu verherrlichen strebte. Seine Gesinnung war gestählt worden im Kampfe. Den schlechten Künsten der Welt hatte er einen ernsten, festen, männlichen Willen entgegengesetzt, und einen solchen mutete er auch allen Christen zu. Es ist der freie Wille des Menschen, an den er in seinen Reden sich wendet, wenn er auch immer die Heiligung und Belebung dieses Willens von der göttlichen Gnade abhängig macht. Darin steht Chrysostomus auf demselben Boden mit allen Lehrern der orientalisch-griechischen Kirche. Ist auch der Wille des Menschen durch die Sünde geschwächt und geknechtet: er kann und muß sich aufraffen, er kann und muß dem Bösen widerstehen, und nur denen hilft Gott, die sich selbst helfen wollen. Das ist eine Anschauung, die durch die ganze ältere Kirche hindurchgeht, bis auf den Mann, der durch eigne Erfahrung und durch eignes Nachdenken, ja durch den eignen innern Kampf mit den Irrlehren auf den Satz geführt wurde, daß der Wille des Menschen von Natur unfrei zum Guten, daß alles von der Gnade abhängig sei, und daß auch diese Gnade nur denen geschenkt werde, die von Ewigkeit dazu berufen sind. Und dieser ist Augustinus.

In der großen Persönlichkeit Augustins liegen gleichsam die Prinzipien der beiden Systeme verschlossen, die sich bis auf diesen Tag bekämpfen: das Prinzip des katholischen und das des protestantischen Systems. Beide berufen sich auf ihn. In beiden Kirchen steht der

heilige Augustinus im höchsten Ansehen. Er ist recht eigentlich der Lehrer des christlichen Abendlandes geworden; er ist es, auf dem die Theologen des Mittelalters, die Scholastiker fortgebaut haben; aber aus ihm ging dann auch wesentlich die Wiedergeburt der christlichen Lehre hervor im Zeitalter der Reformation; nächst der heiligen Schrift war es Augustin, aus dem Luther sowohl, als Zwingli und Calvin ihre reformatorischen, zumal ihre prinzipiellen dogmatischen Grundsätze schöpften; ja, man kann sagen, Luther war gewissermaßen ein zweiter Augustinus. Und doch hat Augustinus nicht aufgehört, auch in der katholischen Kirche als Heiliger verehrt zu werden. Kein Papst, kein Konzil hat es je gewagt, sein Ansehen anzutasten, wenn auch seine Lehre indirekt oft verdammt worden ist. Endlich hat der echte Augustin auch wieder auf die von ihm abgewichene katholische Kirche zurückgewirkt durch den Jansenismus, und selbst die neueste Theologie der Katholiken wie der Protestanten hat je und je aus ihm sich wieder erfrischt; nicht die Theologen allein, auch die Philosophen, ja alle christlichen Denker der altkirchlichen wie der neuen Zeit sind bei ihm in die Schule gegangen. Dazu kommt, daß vielleicht bei keinem Kirchenlehrer, wie bei ihm, die Lehre so durch und durch die Frucht seines Lebens ist. Und welch eines Lebens! Eines kampfreichen, von äußern und innern Stürmen bewegten Lebens; eines Lebens, darin die Führungen Gottes, seine verborgenen Wege mit einer ihm widerstrebenden und ihn suchenden Menschenseele gleichsam mit Händen zu greifen sind. Es dürfte daher wohl in Ihrer aller Wunsch liegen, daß wir bei dem Leben dieses Mannes etwas länger verweilen, und obgleich ich wohl manches als schon bekannt voraussetzen darf, bin ich doch überzeugt, daß auch die Wiederholung des Bekannten an diesem Orte nicht als überflüssig erscheinen wird.

Wir sind auch um so eher im stande, ein ausführliches Lebensbild von Augustin zu geben, als er uns in seinen Selbstbekenntnissen (Konfessionen) die nötigen Daten an die Hand gibt, und wir nur zuzugreifen haben bei dem reichen Vorrat, der sich vor uns aufthut.

Aurelius Augustinus ist geboren den 13. November des Jahres 353 zu Thagaste, einer kleinen Landstadt Numidiens (der heutigen französischen Provinz Konstantine). Sein Vater, Patricius, war ein Mann von heftigem, leidenschaftlichem Charakter, und von diesem Charakter ging ein guter Teil auch auf den Sohn über. Patricius war noch Heide. Die christliche Erziehung verdankte Augustin, wie so viele große Kirchenlehrer, seiner frommen Mutter, der er selbst in seinen Bekenntnissen ein schönes Denkmal gesetzt hat. Monika (so hieß sie)

stammte von christlichen Eltern und hatte sich von früher Jugend auf als eine treue Magd des Herrn erwiesen. Die Ehe mit dem heidnischen, rauhen Patricius war für sie eine Kreuzprobe, die sie mit christlichem Mute bestand. Auch andern Ehefrauen leuchtete sie als ein Muster der Geduld und Sanftmut vor, und dieses edle Betragen war es wohl noch mehr, als ihre liebreichen Ermahnungen, die ihr insoweit den Sieg über das Gemüt ihres Mannes verschafften, daß er noch ein Jahr vor seinem Tode sich in die Zahl der christlichen Katechumenen aufnehmen ließ. Er starb im Jahr 371 als Christ.

Augustin war von seiner frommen Mutter früh zum Gebet angehalten worden; auch wo er durch kindische Unart sich Strafe zuzog, bat er Gott, daß er die Schläge in der Schule von ihm abwenden möge. Er gehörte nicht zu den lernbegierigen, schulgerechten Kindern. Er verweilte lieber auf dem Spielplatz, als in der Schule; dem Ballspiel war er leidenschaftlich ergeben. Aber die biblischen Wahrheiten machten schon frühzeitig einen tiefen Eindruck auf sein Gemüt. Mit Andacht vernahm er es, wie Christus durch seine Herablassung zu uns das ewige Leben uns erworben habe, und mit Andacht machte er das Zeichen des heiligen Kreuzes, das ihn seine Mutter machen lehrte. Gern hätte er schon als Kind die heilige Taufe erlangt, besonders als er einst sehr heftig an einem Magenübel litt; er bat darum seine Mutter aufs inständigste; diese wollte bereits Anstalten dazu treffen, allein als es wieder besser mit ihm wurde, ließ man davon ab. Man glaubte, daß dem nicht getauften Kinde manches hingehe, was dem getauften eine desto schwerere Verantwortung zuziehen würde. Augustin erzählt es selbst, wie bei seinen hervorbrechenden Unarten die Verwandten zu sagen pflegten: „Laß ihn, er ist ja noch nicht getauft." — Der Knabe ward erst in die Schule seines Geburtsortes geschickt. Der Unterricht bestand großenteils in Grammatik. Das Griechische wollte ihm nicht einleuchten, und auch der formale Sprachunterricht im Lateinischen sprach ihn wenig an. Erst als er in den obern Klassen den Virgil zu lesen bekam, wurde dieser sein Lieblingsdichter. Über Didos Tod konnte er helle Thränen vergießen, und nur das eine beunruhigte ihn, ob die Geschichte auch wahr sei? Homer zu lesen, schreckte ihn die Schwierigkeit des Griechischen ab; diese Schwierigkeit verbitterte ihm alle Süßigkeiten der griechischen Fabeln, wie mit Galle. Auch der Arithmetik konnte er keinen Geschmack abgewinnen, dem alten, ihm verhaßten Liede: 1 und 1 ist 2, 2 und 2 ist 4. Mehr vergnügten ihn das hölzerne Pferd und Trojas Brand und Kreusas Schatten. Er

bekennt es aufrichtig, daß er nur das gern gelernt, was er spielend lernen konnte, und daß er jede Anstrengung gescheut. Frühzeitig regte sich in dem Knaben die Lust nach verbotenen Dingen. Er scheute sich nicht, Eltern und Lehrer mit Lügen zu hintergehen; dabei erlaubte er sich kleine Diebstähle, teils um seine Naschsucht zu befriedigen, teils um bei seinen Gespielen sich in Gunst zu setzen, wenn er mit der gestohlenen Ware sie beschenkte. In diesem Triebe erkannte er später einen Beweis seiner Lehre von dem sündlichen Hange des natürlichen Menschen. Und doch bekennt er ebenso wahr und aufrichtig, daß er im innersten Kern seines Wesens einen empfänglichen Sinn für Wahrheit erhalten habe, was er allein der bewahrenden Gnade Gottes zuschreibt.

Von Thagaste wurde Augustin nach der größern benachbarten Stadt Madaura auf die Schule geschickt, wo er sich auf höhere Studien vorbereiten sollte. Nach einem Jahr zog ihn sein Vater von da wieder zurück (er war 16 Jahr alt), und nun verbrachte er wieder ein Jahr im väterlichen Hause unter allerlei jugendlichen Ausschweifungen. Das Unkraut der Sünde schoß da recht eigentlich in ihm auf und fand reichliche Nahrung bei dem Mangel an väterlicher Zucht. Patricius lag die wissenschaftliche Bildung des Sohnes weit mehr am Herzen, als die sittliche. Da er ohne großes Vermögen war und seinen Sohn doch gern in Karthago wollte studieren lassen, so mußten erst die Mittel dazu durch Beiträge von Freunden zusammengebracht werden, und über der Zeit des Wartens verwilderte das Herz des zum Jüngling herangereiften Knaben vollends. Vergebens suchte die fromme Mutter auf ihn zu wirken: Augustin verachtete ihre Mahnungen als Weibergeschwätz. An tollen Streichen suchte er keinen hinter sich zu lassen; ja, er schämte sich, wie er sagt, vor seinen Genossen nicht, als ein Schamloser zu erscheinen. So erzählt er, wie er einst des Nachts mit einigen Kameraden in dem Garten eines Nachbars einen Obstbaum geplündert habe, nicht weil die Süßigkeit der Frucht ihn lockte (denn der väterliche Garten hatte bessere Früchte, als der des Nachbars), sondern lediglich aus Lust am Diebstahl. Auch die Sünde der Wollust zog ihn immer tiefer in ihre Netze.

Ehe Augustinus die Hochschule in Karthago beziehen konnte, starb sein Vater. Durch die Freigebigkeit eines Landsmannes, Romanianus, ward er jedoch in den Stand gesetzt, seinen Studienplan dennoch zu verfolgen. Er kam nach Karthago. Aber welch eine Welt von Versuchungen that sich nun erst auf in dieser großen, üppigen Stadt! Augustin trat in eine Studentenverbindung, deren Mitglieder sich die Verwüster, die Zerstörer (eversores) nannten, und die diesem Namen

alle Ehre zu machen suchten. Er warf sich indessen mit Eifer auf das Studium der Beredsamkeit und der Philosophie. Dabei besuchte er fleißig das Theater, drängte sich zu den Gerichten und hörte den Verhandlungen zu, die in ihm die Lust weckten, auf diesem Gebiete sein Rednertalent einst glänzen zu lassen. Einen merkwürdigen sittlichen Eindruck machte auf ihn eine philosophische Schrift Ciceros, die ihm in die Hände fiel, Hortensius, eine Schrift, die wir nicht mehr besitzen. Ja, Augustin gesteht, daß diese Schrift ihm ein Wegweiser zum Herrn geworden sei, weil sie den reinen Durst nach Wahrheit in ihm geweckt habe, nicht nach der Schulweisheit, sondern nach jener Weisheit, deren Quelle Gott ist. Nur eins vermißte er an jener Schrift, den Namen Christi, der ihm von Jugend auf teuer gewesen. Er konnte bei Cicero nicht stehen bleiben. Bald trieb es ihn, zu sehen, was denn an der heiligen Schrift sei, die er bis dahin nur wenig gekannt hatte; aber sein Gemüt war dazu noch nicht bereitet, er fand sich durch die Einfachheit ihres Stils nicht angezogen; sie schien ihm nicht würdig, der ciceronianischen Eleganz an die Seite gestellt zu werden. Es fehlte ihm an der heilsbegierigen Demut. Er sollte erst durch allerlei Irrwege und traurige Erfahrungen zur Demut, und durch sie zur Wahrheit geführt werden. Damals machte die Sekte der Manichäer Aufsehen, die auch in Karthago ihre Emissäre hatte. Wir kennen diese Sekte aus den frühern Vorlesungen. Ihre spekulative, in die Geheimnisse der Natur eindringende Richtung, mit ihren poetisch-phantastischen Auswüchsen, zog den nach höherer Erkenntnis strebenden Geist des Jünglings an. Augustin vergleicht die Manichäer seiner Zeit den Vogelstellern, die ihre Leimruten ausstellten, die unbefestigten Gemüter in den Schlingen ihrer Dialektik zu fangen. Sie machten ein großes Gerede von der Wahrheit, die sie zu verkünden berufen seien, von der verborgenen Weisheit, zu der sie den Schlüssel hätten. So hoffte auch er bei diesen Leuten die rechten Aufschlüsse zu erhalten, die er suchte, während er das einfache Christentum schon längst hinter sich zu haben glaubte. Zum größten Leidwesen seiner Mutter ließ er sich in die Sekte aufnehmen, in einem Alter von 19 Jahren. Neun Jahre lang wurde er von ihnen hingehalten; immer tröstete man ihn, daß das gehoffte Geheimnis ihm noch würde offenbar werden, wenn er nur aushalte und der höhern Grade sich würdig mache. Die kecke Polemik, womit diese aufgeblasenen Sektierer gegen die Kirche auftraten, zog ihn an, und vieles, was sie ihm vorschwatzten, glaubte er, nicht weil er von dessen Wahrheit überzeugt war, sondern weil er wünschte, daß es so sein möchte. Er ver-

gleicht die Speise, die ihm geboten wurde, einer Mahlzeit, die wir im Traum genießen, da uns dünkt wir essen, und wir werden doch nicht satt.

Unterdessen aber flehte die besorgte Mutter zu Gott, denn ihr ging der geistige Tod des Sohnes mehr zu Herzen, als andern der leibliche Tod ihrer Söhne. Monika hatte sich von ihrem Sohn geschieden, sie wollte nicht mehr den Tisch mit ihm teilen, um nicht länger Zeuge seiner lästerlichen Reden zu sein. Da träumte ihr, sie stehe auf einem hölzernen Richtscheit und sehe einen Jüngling freudestrahlend auf sie zukommen, während sie in Traurigkeit verging. Er fragte sie nach der Ursache ihrer Trauer, und als sie ihm antwortete, sie beweine ihren verlornen Sohn, tröstete er sie mit den Worten: „Wo du stehest, da stehet auch er." Und als sie sich umsah, stand Augustin mit ihr auf demselben Richtscheit. Als sie diesen merkwürdigen Traum ihrem Sohne wiedererzählte, versuchte er es, denselben zu seinen Gunsten zu deuten, indem er die Hoffnung aussprach, daß sie zu seiner Lehre sich bekennen werde. Sie aber antwortete unverweilt: „O nein! denn nicht heißt es: wo er, da bist auch du, sondern wo du, da ist auch er." Diese Geistesgegenwart der Mutter machte auf ihn einen tiefen Eindruck, wie er später bekannte. Noch von einer andern Seite her ward Monika getröstet. Sie bat einen frommen Bischof, der früher selbst Manichäer gewesen war, er möchte doch ihrem Sohne zureden und ihm seine Irrtümer widerlegen. Der kluge Mann sah wohl ein, daß sich das nicht so leicht thun lasse. Als aber die Mutter weiter in ihn drang, gab er ihr die schöne Antwort: „Gib dich zufrieden, es ist unmöglich, daß ein Sohn verloren gehe, um den solche Mutterthränen geweint werden."

Im Jahr 375, also im Alter von 22 Jahren, war Augustin von Karthago wieder nach seiner Geburtsstadt Thagaste zurückgekehrt, um sich dort als Lehrer der Rhetorik niederzulassen. Aber dieser Aufenthalt ward ihm bald verbittert. Der Verlust eines Jugendfreundes versetzte ihn in eine Trauer, die an Verzweiflung grenzte. Wohin er schaute, erblickte er den Tod. Seine Vaterstadt, sein Vaterhaus waren ihm zur Last; es zog ihn wieder nach Karthago. Er vertiefte sich aufs neue in die Studien, namentlich auch in die Sternkunde, d. h. in die Astrologie, die aus den Sternen weissagte. Zugleich eröffnete er eine Schule der Beredsamkeit und verfaßte die erste seiner philosophischen Schriften über das Schöne und Würdige, eine Schrift, die nicht mehr vorhanden ist. Er hatte sein neunundzwanzigstes Jahr erreicht und saß noch immer auf der Zuhörerbank der Manichäer. Endlich hoffte er tiefer in die ihm noch immer verschlossenen Mysterien (der electi) eingeweiht zu

werden. Ein Bischof der Manichäer, der als ein Stern erster Größe von den Seinigen gepriesen ward, kam nach Karthago. An diesem Manne (er hieß Faustus) glaubte Augustin den Führer zur Wahrheit gefunden zu haben. Er schloß sich an ihn an; aber bald fand er sich enttäuscht, und nun stand sein Entschluß fest, der Sekte auf immer den Abschied zu geben, um so mehr, als ihm manche Schändlichkeiten derselben zur Kenntnis gekommen waren. Zugleich wollte er Karthago verlassen und nach Rom gehen, weil er hoffte, dort ungestörter seinen Studien obliegen zu können. Die Mutter, sein guter Engel, wollte ihn entweder zurückhalten, oder dahin begleiten; aber Augustin, dem ihre Gegenwart lästig war, hinterging sie und floh, während sie in einer Kapelle unfern des Meeres um das Heil seiner Seele betete.

Kaum in Rom angelangt, fiel er in eine schwere Krankheit, aus der er sich jedoch wieder erholte. Auch hier traf er wieder mit Manichäern zusammen, und zwar mit auserwählten Häuptern der Sekte. Dennoch machte er sich von ihnen los und wandte sich der philosophischen Sekte der Akademiker zu. Ein gewaltiger Sprung aus dem Hochmut des Allwissens in den Kleinmut des Nichtwissens! Wie sollte die zweifelsüchtige Philosophie der Skeptiker ihm einen Ersatz bieten für die aufgegebenen Ansprüche an den Besitz einer das All erforschenden Weisheit? Unentschlossen schwankte er zwischen den Abgründen des einen wie des andern Systems einher. Er konnte sich weder zu einer rein geistigen Anschauung der Gottheit erheben, noch gestattete ihm sein philosophischer Hochmut, an das einfache Christentum sich anzuschließen, in welchem die rechte Vermittelung des Göttlichen und Menschlichen zu finden ist. Sein Aufenthalt in Rom dauerte indessen nicht lange. Durch die freundschaftliche Verwendung des Stadtpräfekten Symmachus kam Augustin nach Mailand, wo ihm der Lehrstuhl der Rhetorik übertragen wurde. Da lehrte und wirkte, wie wir früher gesehen, Ambrosius. Augustin suchte ihn auf und wurde freundlich von ihm empfangen. Er besuchte auch seine Predigten, aber, wie er selbst gesteht, nicht um sich zu erbauen, sondern um zu prüfen, ob die berühmte Beredsamkeit des Mannes wirklich ihrem Ruf entspreche und der Kritik stichhalte. Unwillkürlich aber fand er sich von der Macht der ambrosianischen Rede getroffen, und bald wurde er ein immer eifrigerer Zuhörer des Mannes. Das Wohlgefallen an der Form ließ ihn allmählich auch den Inhalt seiner Worte lieb gewinnen, und es kam bereits so weit mit ihm, daß, wenn er auch sich noch nicht überwunden erklärte, er sich doch gestehen mußte, daß sich auch manches für die

Lehre sagen lasse, die er bisher bestritt. Er fing an, ein gelehriger Schüler der christlichen Wahrheit zu werden. Um eben diese Zeit kam nun auch seine Mutter nach Mailand. Sie hatte die stürmische Fahrt über das Meer nicht gescheut, den Sohn ihrer Thränen wieder aufzusuchen, und wie freute sie sich, als sie vernahm, daß er doch wenigstens den Schlingen der Manichäer entgangen sei. Nun hatte sie die feste Überzeugung, und sprach sie auch aus, daß Gott sie nicht aus diesem Leben abrufen werde, bevor sie ihren Sohn als katholischen Christen, als ein lebendiges Glied der allgemeinen Kirche an ihr Herz geschlossen. Auch Monika war eine große Verehrerin des Ambrosius. „Sie liebte diesen Mann wie einen Engel", sagt Augustin, „und freute sich inniglich, daß auch ihr Sohn an ihm Gefallen finde." Nichtsdestoweniger hatte Augustin noch manche und wohl die härtesten Kämpfe zu bestehen, bis er in den vollen Besitz der Wahrheit und der Seelenruhe gelangte. Nur zu bald machte er die Entdeckung, daß er von den Manichäern über das Alte Testament ganz falsch berichtet worden sei. Um dasselbe desto kecker verwerfen zu können, hatten die Manichäer absichtlich die Ausdrucksweise desselben aufs roheste aufgefaßt, und z. B. aus dem Satze, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, die Folgerung gezogen, das Alte Testament lehre einen Gott, der aus menschlichen Gliedmaßen zusammengesetzt sei. Augustin fing an zu ahnen, daß für den, der Geistliches geistlich zu verstehen weiß, das Alte Testament reich an großen Gedanken sei, daß da ein bedeutender Schatz verborgen liege, an dem er bisher als ein Blinder vorübergegangen. Das war der *eine* Schritt, den er that. Ein fernerer, nicht minder wichtiger Schritt in seiner innern Entwickelung war der, daß er überhaupt nun anfing, auch dem *Glauben* ein Recht einzuräumen, während die vom Wissensstolz aufgeblähten Manichäer überall vom Glauben nichts wissen wollten und mit Hochmut auf die Gläubigen herabsahen. Zu dieser Einsicht von der Notwendigkeit des Glaubens gelangte Augustin auf dem Wege der Analogie. Auch im gewöhnlichen Leben (so beobachtete er) sind wir, noch ehe wir zu schauen vermögen, an den Glauben gewiesen. Wir lesen Beschreibungen von Völkern, Ländern und Städten, die wir nicht gesehen, und doch glauben wir, daß sie sind. Wie vieles nehmen wir von unsern Freunden, von unsern Ärzten auf Glauben an; ohne solchen Glauben würde in der Welt nichts geschehen.

So stand es denn in ihm fest, daß auch *er* nur durch Glauben könne geheilt werden. Aber ein andres ist es, von der Notwendigkeit des Glaubens überzeugt sein, ein andres, den Glauben selbst besitzen.

An diesem Besitze fehlte es Augustin noch sehr. Neue Zweifel, die fortwährend auf ihn einstürmten, suchten ihm denselben zu erschweren, wo nicht unmöglich zu machen. Mit Wehmut sah er auf einen Bettler, der fröhlich seine Straße zog, während er von inneren Kümmernissen gefoltert ward. An seinen beiden Freunden Alypius und Nebridius hatte er keinen Halt, keinen Trost; sie waren in demselben halt- und trostlosen Zustande, wie er. Wie der Mensch immer die Ruhe des Innern von einer äußern Veränderung erwartet, so hoffte auch Augustin, daß das eheliche Leben ihm zu einem glücklicheren Dasein verhelfen werde. Wir dürfen es nicht länger verschweigen, daß Augustin sich früher schon wiederholt in unerlaubte Verbindungen eingelassen hatte; er hatte u. a. einen Sohn, dem er den Namen Adeodatus beilegte. Nun sollte er in eine rechtmäßige Ehe treten. Seine Mutter war ihm dazu behilflich. Es wurde um ein ehrbares Mädchen für ihn geworben; da die Braut aber noch sehr jung war, so sollte die Hochzeit noch zwei Jahre verschoben werden. Augustin beschloß, unterdessen mit einigen Freunden ein zurückgezogenes Leben zu führen, eine Art von Klosterleben; allein der Plan zerschlug sich, und so sah er sich aufs neue hinausgetrieben auf ein sturmbewegtes Meer. Die alten Leidenschaften wachten wieder auf. So weit ward er wieder zurückgeworfen auf der schon betretenen Bahn der Buße, daß er, treulos gegen die Braut, eine neue unsittliche Verbindung einging. Nur die Furcht vor dem Tode, gesteht er selbst, und die Furcht vor dem jüngsten Gerichte habe ihn abgehalten, in einen noch tiefern Strudel des Lasters sich zu stürzen. Er hatte sein dreißigstes Jahr zurückgelegt, und nur mit Schmerzen konnte er auf die durchlebten Jahre zurückblicken. „Dahin war", so seufzt er, „dahin auf immer meine fluchwürdige Jugend, und ich that den Schritt in das reifere Mannesalter, älter an Jahren, aber nur um so verdorbener durch Eitelkeit." — Und doch ließ ihn Gott nicht mehr fallen. Durch die finstern Irrgänge des Zweifels und der Sünde sollte er den Weg finden lernen, der ihn zum Lichte führte. Je mehr er selbst die Macht des Bösen an sich erfuhr, desto mehr quälte ihn der Gedanke: woher stammt das Böse? hat mich denn nicht der gute Gott erschaffen? woher denn mein Widerwille gegen das Gute und meine Neigung zum Bösen? Hat der böse Geist das Böse mir eingepflanzt? aber wodurch ist er selbst böse geworden? durch seinen Willen? aber wodurch ist sein Wille böse geworden, da ihn doch Gott schuf? — Er erstickte, wie er selbst sagt, unter der Last der Zweifel und Fragen. Nur Gott wußte, was er litt. Dabei quälte ihn aufs neue die Unmöglichkeit,

zu einem rein geistigen Gottesbegriff zu gelangen. Das Sinnliche mischte sich immer wieder in seine Gedanken. Er dachte sich Gott verkörpert in den Kreaturen, und daraus schien zu folgen, daß ein Elefant mehr Teile der Gottheit in sich fasse, als ein Sperling; eine Absurdität, vor der er selbst zurückschreckte. Da suchte er aufs neue Rat bei seinen alten Ärzten, den Philosophen. Er machte sich mit Plato bekannt, oder vielmehr mit jener neuplatonischen Philosophie, die wir bei einem früheren Anlaß kennen gelernt haben. In dieser Philosophie sprach ihn besonders an die Lehre von dem weltschaffenden Worte, vom Logos. Er entdeckte auch die Ähnlichkeit zwischen dieser Lehre und der des Neuen Testaments. Aber ebenso richtig bemerkte er den Unterschied zwischen beiden, der darin besteht, daß die neuplatonische Lehre zwar einen Logos kennt, aber nicht einen fleischgewordenen, der um die Sünder zu retten Mensch wird. Gleichwohl wußte er in dieses Geheimnis der göttlichen Liebe, in dieses Zentralgeheimnis des Christentums sich noch nicht zu finden; es war ihm noch verhüllt. Als er endlich dem vollen Zweifel hingegeben in die Worte ausbrach: „Ist denn Wahrheit nichts, da sie weder in endlichen noch in unendlichen Räumen wohnt?" — da glaubte er eine Stimme zu vernehmen: „Ich bin, der ich bin", und — von nun an, sagt er, hätte er eher an seiner eignen Existenz gezweifelt, als an der Realität der Wahrheit. Auch in Beziehung auf das Böse kam er nun auf den wichtigen Satz, daß das Böse nicht in der Materie seinen Sitz habe, wie die Manichäer lehrten, daß es überhaupt nicht eine eigne Wesenheit bilde, sondern im Willen des Menschen zu suchen sei. Auch die Übel in der Welt sind nicht Übel an und für sich, sondern sie werden es nur durch ihre Stellung zum Ganzen, durch die Beziehung auf uns. Vor allen Dingen aber mußte Augustinus, wie jeder, der die Wahrheit redlich sucht, zu der Überzeugung gelangen, daß wir nicht nur auf theoretischem, sondern auf praktischem Wege in den Besitz derselben gelangen, daß die Selbsterniedrigung, die Demut der rechte Weg zur Erkenntnis sei. Und diese Erkenntnis sollte er dem Apostel verdanken, der es an sich erfahren, wie Gott den Hoffärtigen widersteht, aber den Demütigen Gnade gibt. Der Apostel Paulus, der Mann, der einen ähnlichen Weg gegangen, wie Augustin, er sollte sein weiterer Führer zur Wahrheit werden. Augustin hatte den großen Heidenapostel bisher nur als den Gegner des Gesetzes gekannt, wie ihn die Manichäer darstellten. Aber nun entdeckte er bald, wie ganz anders sich der Gegensatz des paulinischen Christentums zum Judentum stelle, als die Manichäer es

ihm vorsagten. Jetzt ging ihm erst ein Licht auf über das Wesen der Gnade, durch die wir ohne Verdienst gerecht werden vor Gott; jetzt lernte er den Unterschied kennen zwischen einem, der das Land des Friedens von einer Anhöhe herab erblickt und nicht dazu gelangen kann, weil ihm der Weg verlegt ist durch feindliche Gewalten, und einem, der diesen Weg betritt, nachdem er ihm durch den Herzog der Seligkeit selbst ist eröffnet worden.

Nun, nachdem Gott den Irrenden und Suchenden durch sein Wort zurechtgeleitet, wies er ihn auch an die Menschen, die berufen waren, ihn weiter zu fördern. Unter diesen erblicken wir zunächst den alten, im Dienste seines Herrn ergrauten Simplicianus, den spätern Nachfolger des Ambrosius. Zu diesem Manne faßte Augustin ein Vertrauen; er schüttete ihm sein Herz aus. Simplicianus erzählte ihm die Bekehrung eines gewissen Viktorinus, und in dieser Geschichte erkannte Augustin seine eigne wieder. Er fühlte die Notwendigkeit der Buße, aber es fehlte ihm noch immer das rechte Wollen und darum auch das Vollbringen. Sein Wille war noch gebunden, der neue Wille hatte den alten noch nicht besiegt; es kämpfte der Geist wider das Fleisch, und das Fleisch wider den Geist. Er hörte den Ruf: Stehe auf, der du schläfst; aber dem Rufe Folge zu leisten, dazu fehlte ihm die Kraft; er vergleicht seinen damaligen Zustand selbst einem Schlafenden, der sich anstrengt, aufzustehen, und immer wieder vom Schlaf überwältigt auf sein Kissen zurücksinkt.

Ein ferneres Werkzeug in der Hand Gottes wurde ein Landsmann Augustins, Pontianus, der eine hohe Militärstelle bekleidete. Dieser besuchte den Augustinus eines Tages, als er gerade mit seinem Freunde Alypius beisammen war. Auf dem Tische lag ein Buch. Pontianus nahm es zur Hand, schlug es auf und entdeckte mit Freuden, daß es ein Neues Testament oder vielmehr eine Sammlung der paulinischen Briefe war. Je weniger er ein solches Buch bei dem ehemaligen Schüler der Manichäer zu finden gehofft, desto mehr freute ihn die Überraschung. Er wünschte den Freunden Glück zu diesem Buche, und bald kam auch das Gespräch auf die Geschichte der ersten Christen und namentlich auf den Altvater der Einsiedler, Antonius. Was Augustin da hörte, waren ihm lauter neue Dinge. Er fühlte sich tief beschämt, wenn er sein bisheriges Leben mit dem dieses Heiligen verglich. Auch die Erzählung von der Bekehrung zweier Hofbeamten machte auf ihn einen tiefen Eindruck. Er fing an, sich heftige Vorwürfe zu machen über den Aufschub seiner Bekehrung, über

die schöne Zeit, die er habe verstreichen lassen, seit der Herr zuerst durch jene Schrift des Cicero ihn zum Studium der Weisheit aufgefordert. Zwölf Jahre waren es von da ab. Ein heftiger Kampf bereitete sich in seinem Innern vor. Er riß sich von seinem Freunde los und ging in den Garten. Alypius folgte ihm auf dem Fuße nach. Beide setzten sich in einiger Entfernung vom Hause nieder. Endlich rief Augustinus, nachdem er längere Zeit mit Gott und mit sich selbst gerungen, aus: „Nun muß es, nun soll es geschehen!“ Und doch drängten wieder die nichtigen Gedanken auf ihn ein. „Die Eitelkeiten dieser Welt“, sagt er in seinen Bekenntnissen, „diese alten Freundinnen, zupften gleichsam an dem Kleide meines Fleisches und raunten mir zu: Was? du willst uns verlassen? und wir sollen von diesem Augenblick an ewig nicht mehr bei dir sein? Aber ihre Stimme wurde immer schwächer, und dagegen regte sich die bessere Stimme, die mich auf den hinwies, der bereit war, mich aufzunehmen und zu heilen.“ Immer heftiger ward der Kampf. Alypius, an seine Seite gelehnt, harrte auf den Ausgang desselben. Augustinus riß sich los vom Freunde; er warf sich unter einen Feigenbaum, ein Strom von Thränen brach aus seinen Augen. „Wie lange noch willst du zürnen? O gedenke nicht der vergangenen Sünden! Wie lange noch? wie lange? morgen und wieder morgen? warum nicht zu dieser Stunde das Ende meiner Schmach?“ So betete er in abgebrochenen Worten unter Thränen und Zittern des Herzens. Da war ihm, als hörte er aus einem benachbarten Hause die Stimme eines Kindes (er wußte nicht zu sagen, ob eines Knaben oder eines Mädchens Stimme): „Nimm und lies, nimm und lies“ (tolle, lege). Er erblickte darin einen göttlichen Wink. Er raffte sich auf, die Thränen waren gestillt, sein Gesicht wurde heiterer; er ging an den Ort, da Alypius noch saß, und griff zu den paulinischen Briefen, die er dort liegen gelassen. Er schlug auf, und seine Augen fielen sogleich auf die Stelle Röm. 13, 13: „Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern der Unzucht, nicht in Hader und Neid, sondern ziehet an den Herrn Jesum Christum und wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde.“ Ein noch nie gefühlter Friede kehrte in seinem Gemüte ein. Er machte ein Zeichen zu der Stelle, schloß dann das Buch und überreichte es stillschweigend seinem Freunde. Dieser öffnete das Buch wieder an der bezeichneten Stelle und las weiter: „den Schwachen im Glauben nehmet auf.“ Auch Alypius erkannte in der Stelle einen göttlichen Wink, eine Mahnung zur Buße an beide. Sofort gingen sie zur Mutter Augustins und erzählten

ihr das Vorgefallene. Diese war voll Freude und Frohlocken und pries Gott, der überschwenglich segnet über unser Bitten und Verstehen.

Die innere Umwandlung, die mit Augustinus vorgegangen, war zu gewaltig, als daß sie nicht auch eine äußere Veränderung nach sich gezogen hätte. Alles, was bisher groß in seinen Augen gewesen, weltliche Ehre, weltliche Weisheit, war nicht mehr für ihn da. Er bedurfte der Stille, um das neue Leben in sich zu verarbeiten. Zog doch auch Paulus sich auf längere Zeit in die Einsamkeit zurück, nachdem die große Umwandlung mit ihm geschehen war. Es war im September des Jahres 386 (Augustin war 32 Jahre alt), als er diese Bekehrung an sich erfahren. Die Herbstferien standen nahe bevor. Augustin war entschlossen, sein Lehramt aufzugeben, auch den Plan, sich zu verheiraten. Erst zog er sich mit seiner Mutter und einigen seiner Freunde in ein Landhaus in der Nähe von Mailand zurück. Da las er die Psalmen und erquickte sich an ihrer Herrlichkeit, oder er unterredete sich mit den Freunden über göttliche Dinge, oder beschäftigte sich mit der Beaufsichtigung der Landarbeiter; doch blieb er auch als Schriftsteller nicht unthätig. Die Gespräche mit den Freunden gaben dazu reichen Stoff. Und, merkwürdig! es sind nicht etwa, wie man erwarten sollte, Schriften, in denen er sofort die neuesten Erfahrungen zur Erbauung andrer dargestellt, in denen er mit seiner Bekehrung irgendwie Prunk getrieben und sein bisheriges Leben und Denken verdammt hätte, wie dergleichen wohl in ähnlichen Fällen zu geschehen pflegt. Nein, es sind ganz kühle, nüchterne Schriften philosophischen Inhalts, die wir zunächst aus seiner Feder fließen sehen; Schriften, in denen nicht einmal das spezifisch Christliche besonders scharf ausgeprägt hervortritt; obwohl die religionsphilosophische Grundlage eine entschieden christliche ist. Augustin mußte vor allen Dingen nach der großen Veränderung, die in ihm vorgegangen, die Grundlage seines ganzen Denksystems einer neuen Prüfung unterwerfen. Er hatte, seit er den Manichäern den Abschied gegeben, sich an die skeptische Philosophie der Akademiker angeschlossen. Gegen diese richtete er nun zuerst eine Schrift, in welcher er zeigte, wie es für den Menschen allerdings eine Wahrheit gebe, und wie diese nur zu finden sei in Gott. An diese Schrift gegen die Akademiker reihten sich dann noch andre, wie die Büchlein vom seligen Leben und von der Ordnung, sowie die Selbstgespräche, denen später eine Abhandlung über die Unsterblichkeit der Seele folgte. Im Jahr 387 kehrte Augustinus mit den Seinigen wieder nach Mailand zurück, wo er nun am Ostersabbat 387 aus den Händen des verehrten Ambrosius unter

einem großen Zulauf des christlichen Volkes die Taufe empfing. Mit ihm zugleich ließen auch sein Sohn Adeodatus und sein Freund Alypius sich taufen. Sodann wurde nach einem zehnmonatlichen Aufenthalt in Rom die Rückreise nach Afrika angetreten.

Unterwegs, in der Nähe von Ostia, starb Monika. Noch wenige Tage vor ihrem Ende stand Augustin mit ihr, wie er uns mit rührender Anschaulichkeit erzählt, unter einem Fenster, das auf einen Garten ging, und da unterhielten sie sich, da alles um sie still war, über Gott und das ewige Leben und überließen sich dem Vorgefühl zukünftiger Seligkeit. Von inniger Sehnsucht nach der ewigen Heimat ergriffen sagte Monika: Was mich betrifft, mein Sohn, so kann mich nichts mehr in dieser Welt ergötzen. Was thu' ich noch hier? und zu was ich noch hier bleiben soll, seh' ich nicht ein, da ich für dieses Leben nichts mehr zu hoffen habe. Nur um eines willen hatte ich gewünscht, noch an diesem Leben erhalten zu werden, dich als katholischen Christen zu sehen, ehe ich stürbe. Das hat mir Gott in überschwenglichem Maße gewährt, indem ich dich nun, mit Hintansetzung aller irdischen Herrlichkeit, als seinen Knecht weiß. Was soll ich also noch hier? Was ihr Augustin antwortete, wußte er später selbst nicht mehr. Fünf bis sechs Tage nach dieser Unterredung wurde sie von einem Fieber befallen. In ruhiger, gottergebener Stimmung erwartete sie ihr Ende. Als der ebenfalls anwesende jüngere Sohn, Navigius, bedauerte, daß sie in fremder Erde werde begraben werden, antwortete sie: bestattet diesen Leib, wo es immer sei; darüber macht euch keine Sorge. Nur eins bitte ich, daß ihr meiner am Altar des Herrn gedenket, wo immer ihr euch befinden möget. Früher hatte sie den Wunsch geäußert, in der Nähe ihres Gatten begraben zu sein; aber auch diesen Wunsch hatte sie aufgegeben. „Nichts ist fern von Gott", so hatte sie sich auch gegen ihre Freunde geäußert, — „und von ihm ist nicht zu fürchten, daß er am jüngsten Tage nicht wisse, wo er mich auferwecken soll." Am neunten Tag ihrer Krankheit starb sie in einem Alter von 56 Jahren. Ihr Sohn drückte ihr still die Augen zu und hemmte gewaltsam den Strom seiner Thränen. Als sie den letzten Atemzug gethan, brach der Enkel Adeodatus in einen lauten Schrei aus, aber die Umstehenden wiesen ihn zur Ruhe; „denn es schien uns unziemlich (sagt Augustin in den Bekenntnissen), diesen Tod mit lautem Wehgeschrei und Heulen zu feiern, was bei denen geschehen mag, deren Unglückseligkeit, ja deren gänzliche Vernichtung man im Tode betrauert. Sie aber ist weder unselig gestorben, noch starb sie ganz. Dafür bürgt uns ihre Tugend

und ihr ungeheuchelter Glaube.“ Einer der umstehenden Freunde stimmte den 101. Psalm an: „Von Gnade und Gericht will ich singen und dir, Herr, Lob sagen“, und die übrigen stimmten mit ein. „Nachdem der Leib der Erde war übergeben worden, kehrten wir“, sagt Augustinus, „ohne Thränen vom Grab zurück, wie wir ohne Thränen hingegangen.“ Später ließ jedoch Augustin seinen Thränen den vollen Lauf, sein gepreßtes Herz zu erleichtern.

Es ist bedeutsam, wie mit der Erzählung vom Tode seiner Mutter der historische Teil der augustinischen Selbstbekenntnisse sich abschließt. Das weitere läßt uns einen Blick thun in seine theologischen Überzeugungen, auf die wir später zurückkommen werden. Für heute über sein äußeres Leben nur noch soviel. Der Tod seiner Mutter brachte eine Veränderung in seinen Reiseplan. Er gab die Reise nach Afrika auf und ging von Ostia nach Rom. Dort blieb er zehn Monate bis gegen Ende des Sommers 388. Er verwendete die Zeit besonders zur Abfassung einer Streitschrift gegen die Manichäer. Erst im Herbst schiffte er nach Afrika über, und nach einem kurzen Aufenthalt in Karthago bezog er mit seinen Freunden in seinem Geburtsorte Thagaste eine ländliche Wohnung, wo sie zusammen eine Art von klösterlichem Leben führten. Nach Verfluß von drei Jahren wurde er sodann durch einen vornehmen Mann eingeladen, nach der Seestadt Hippo Regius (dem heutigen Bona) zu kommen; dieser wünschte von ihm tiefer in die christliche Erkenntnis eingeführt zu werden, von der er erst einen Anfang hatte. Augustin folgte dem Rufe. Als er nun einst dem Gottesdienste in Hippo beiwohnte, äußerte der dortige Bischof, Valerius, es fehle der Gemeinde ein tüchtiger Presbyter. Sofort erklärte sich das anwesende Volk für Augustinus und stellte ihn dem Bischof dar. Augustin erschrak über diese Wahl, aber er durfte, er konnte nicht zurückgehen. Sein Verhältnis zum Bischof gestaltete sich aufs lieblichste. Häufig predigte Augustin für seinen Vorgesetzten. Das in Thagaste begonnene asketische Leben konnte er auch in Hippo fortsetzen. Ja, die fromme Genossenschaft, die er dort gestiftet, gewann hier noch mehr Anhang und erweiterte sich zu einer förmlichen Anstalt, die das Vorbild für das spätere kanonische Leben wurde. Auch Frauenvereine traten in ähnlicher Weise zusammen. Schon zu Lebzeiten des Valerius erhielt Augustin die Bischofsweihe, so daß, der gewöhnlichen Übung entgegen, die Gemeinde von Hippo zwei Bischöfe hatte. Als aber im Jahr 395 Valerius starb, stand Augustin als alleiniger Bischof von Hippo da, in einem Alter von 42 Jahren.

Vierunddreißigste Vorlesung.

Augustin als Bischof. — Seine Streitigkeiten mit den Manichäern und den Donatisten. — Verschiedene Ansichten über das Wesen der Kirche. — Katholizismus und Separatismus. — Der Streit über die Erbsünde. — Pelagius und Cölestius. — Geschichte des pelagianischen Streites. — Der Semipelagianismus. — Augustins fernere Thätigkeit. — Sein Tod.

Das Leben Augustins bis zu seiner Erhebung auf den Bischofstuhl von Hippo unterscheidet sich darin von allen bisherigen Biographien der Kirchenlehrer, daß wir es nicht mit einer von christlichen Anfängen ausgehenden und von da sich weiter uns aufschließenden Bildung und Entwickelung, sondern mit einem Leben zu thun haben, das durch gewaltige Gegensätze, durch innere Kämpfe hindurch mußte, bis es den festen Grund gefunden, auf dem es seine Kraft bewähren sollte. Das ist es, was diesem Leben von jeher einen besondern Reiz gegeben hat, und auch die ganze spätere Wirksamkeit des Mannes und ein großer Teil seiner Lehre kann nur aus diesem Lebensgang heraus begriffen und beurteilt werden. War es bei den Männern, die wir früher betrachteten, der Kampf mit den Feinden der Kirche und mit den äußern Ereignissen, der ihr Leben erfüllte, so war es bei Augustin der Kampf mit seinem eignen Herzen, der allem andern vorangehen mußte als der schwerste Kampf, der aber dann auch ein Gefühl des Sieges mit sich führte, wie es in dieser Weise bei keinem der übrigen gefunden wird. Dürfen wir die Kirchenlehrer mit den Aposteln des Herrn vergleichen, so möchte man sagen, ein Athanasius, ein Basilius, ein Ambrosius, ein Chrysostomus lassen sich mit einem Petrus, Johannes, Jakobus vergleichen, während die Bekehrung Augustins auffällig an die des Paulus erinnert, wozu noch kommt, daß beide durch ihre eignen Erlebnisse darauf angewiesen waren, auch in ihrer Lehre besonders

die an den Sündern sich verherrlichende Gnade Gottes hervorzuheben. Freilich dürfen wir diese Vergleichung nicht zu weit ausdehnen. Wenn Paulus aus einem Eiferer für das Gesetz der Väter ein ebenso eifriger Bekenner Christi wurde, so finden wir Augustin vor seiner Bekehrung nicht sowohl in der Befangenheit des Gesetzes, als vielmehr auf dem Wege der Gesetzlosigkeit und der Sünde, auf dem ein Saulus auch vor seiner Bekehrung sich nicht betreten ließ. Aber worin beide, Paulus und Augustin, sich begegnen, ist das, daß sich bei ihnen der alte Mensch von dem neuen bestimmt abscheidet, daß beide gleichsam den Moment angeben können, da der eine begraben, der andre geboren wurde oder vom Tod erstand.

Indem wir nun Augustins Wirksamkeit als Bischof ins Auge fassen, betrachten wir zuerst sein äußeres Leben von da ab. Das klösterliche Zusammenleben mit den alten Freunden, wozu er sich nach seiner Bekehrung entschlossen hatte, konnte er nun nicht mehr fortsetzen; aber für seine Person befolgte er dieselbe einfache Lebensweise, indem er allen den Prunk vermied, womit sonst wohl die Bischöfe sich zu umgeben pflegten. Ja, er suchte sich auch mit einem Klerus zu umgeben, der dieselbe Lebensregel befolgte. Er wohnte gemeinsam mit seinen Geistlichen und teilte mit ihnen den Tisch. Die Mahlzeit war überaus einfach; während derselben wurde aus der heiligen Schrift oder einem andern Buche vorgelesen. Die freie Unterhaltung war gestattet, aber streng untersagt, von Abwesenden Böses zu reden. Auch in der Kleidung wurde alle Pracht gemieden, dagegen auf Reinlichkeit gesehen. Je mehr Augustin an seinem Haushalte sparte, desto mehr hatte er den Armen zu geben, und wo das Seinige nicht zureichte, schämte er sich nicht, „ein Bettler für die Bettler zu sein.“ Er hatte zu diesem Behuf einen Gotteskasten aufgestellt, in den beliebige Gaben von milden Händen konnten eingelegt werden. Zu Zeiten außerordentlicher Not ließ er auch wohl Kirchengefäße einschmelzen, um das Silber zu Gunsten der Armen oder Gefangenen zu verwenden. Vermächtnisse, die der Kirche gemacht wurden, nahm er nur dann an, wenn er überzeugt war, daß kein unrechtes Gut daranhänge. Aber nicht nur der leiblichen, sondern vorzüglich der geistlichen Not suchte der Bischof von Hippo allenthalben zu steuern. Er war nicht nur ein Vater der Armen, sondern ein treuer Seelsorger der ganzen Gemeinde.

Aber die Wirksamkeit eines Augustinus konnte nicht beschränkt bleiben auf die nächste Umgebung. Sein mächtiger Einfluß auf die Kirche im großen ist es, den wir nun zu betrachten haben. Dies führt

uns auf seine Streitigkeiten mit den verschiedenen theologischen Richtungen seiner Zeit. Zuvörderst bekämpfte er die Sekte, mit der er so lange selbst in Verbindung gestanden, die ihn so lange von der Erkenntnis der Wahrheit abgehalten hatte, die Sekte der Manichäer. Er bestritt sie in einer Reihe von Schriften. Gegenüber ihrem Fatalismus zeigte er, wie das Böse in dem Willen des Menschen und nicht in der Materie, nicht in der Sinnlichkeit als solcher seinen Sitz habe. Dem Hochmut und seiner Spekulation setzte er das Heilsame des Glaubens entgegen, und so nahm er denn auch gegen sie das Alte Testament und die geschichtliche Bedeutung desselben in Schutz, indem er z. B. ihren willkürlichen Deutungen der Schöpfungsgeschichte gegenüber den Wortsinn der biblischen Urkunde darzulegen suchte. Sodann öffnete er auch der Christenheit die Augen über das Unlautere und Zweideutige der manichäischen Moral.*) Einen weitläufigen Streit hatte Augustin ferner mit den Donatisten zu führen, zu dessen Verständnis wir aber erst in deren frühere Geschichte zurückgehen müssen.

Schon im dritten Jahrhundert hatten in der nordafrikanischen Kirche bedeutende Streitigkeiten in Beziehung sowohl auf die Kirchenzucht, als auf die Verfassung der Kirche stattgefunden. Bereits die Novatianer hatten durch die schroffen Grundsätze, die sie dem Verfahren Cyprians in Karthago und des römischen Bischofs Cornelius entgegensetzten, eine Spaltung hervorgerufen, die zu leidenschaftlichen Auftritten führte. In ihre Fußstapfen traten nun bald nach Anfang des 4. Jahrhunderts die Donatisten. Als nämlich im Jahr 311 der Bischof Mensurius zu Karthago gestorben war, wurde an seine Stelle dessen bisheriger Archidiakonus Cäcilianus gewählt und von dem Bischof Felix von Aptunga geweiht. Das alles war vorgegangen, ehe die Bischöfe Numidiens zur Wahl eingetroffen waren. Die meisten dieser Bischöfe gehörten einer strengen, ausschließenden Richtung an und waren daher mit der vorgenommenen Wahl höchst unzufrieden, weil der Gewählte ein gemäßigter, oder nach ihrer Ansicht ein allzunachsichtiger Mann war. Als Vorwand, die Wahl für ungiltig zu erklären, führten sie an, daß der Bischof Felix, der den Cäcilian geweiht, in der diokletianischen Verfolgung sich untreu bewiesen, daß er heilige Schriften an die Feinde ausgeliefert habe und daher nicht würdig sei, eine solche Handlung zu vollziehen. Eine reiche

*) Die hierher gehörigen Schriften sind: de moribus ecclesiae catholicae et Manichaeorum, — de libero arbitrio, — de Genesi ad litteram, — de vera religione, — de utilitate credendi u. a. m.

Witwe, Lucilla, begünstigte diese numidische Partei und wußte es dahinzubringen, daß ihr Günstling Majorinus, und, als dieser bald starb, Donatus, mit dem Beinamen der Große, gewählt wurde. Von diesem, oder auch von einem andern Donat, Bischof von Casae nigrae, der sich ebenfalls im Streit hervorthat, hieß die Partei die donatistische Partei. Sie gewann bedeutend an Anhang; ihr schlossen sich alle diejenigen an, welche eine scharfe Kirchenzucht und den Ausschluß aller von der christlichen Gemeinschaft verlangten, die sich irgendwie derselben unwürdig machten. Eine reine, makellose Kirche — das war ihr Ideal. Auf die Menge kam es ihnen dabei nicht an; lieber ein kleines Häuflein echte, entschiedene Christen, als eine laue Masse! Das war ihr Grundsatz. Für alle Mängel der großen Kirche hatten sie ein scharfes Auge. Sie erschien ihnen als grundverdorben, als unverbesserlich, daher hoben sie alle Gemeinschaft mit ihr auf und bildeten eine Sonderkirche von lauter Auserwählten.

Als nun Konstantin dem Christentum sich zugewendet hatte, wurde er noch vor der arianischen Streitigkeit mit diesen donatistischen Wirren behelligt; im Jahr 312. Da er sich keinen Entscheid von sich aus zutraute, so übertrug er die Sache dem römischen Bischof Melchiades, und dieser, der noch einige gallische Bischöfe hinzuzog, erklärte sich (313) gegen die Donatisten. Auch auf einer gallischen Synode in Arles wurden sie verdammt, und so erklärte sich nun auch Konstantin selbst gegen sie (316). Als die Donatisten auf ihren Grundsätzen beharrten, wurde mit Gewalt gegen sie eingeschritten; die Kirchen wurden ihnen entrissen, ihre Bischöfe verbannt. Aber wie immer, so führte die Gewalt nur zu weitern Extremen. Es organisierte sich ein förmlicher Aufruhr unter den numidischen Landleuten, die sich großenteils zu der Partei der Donatisten schlugen. Fanatische Haufen durchzogen das Land und überfielen die Wohnungen der Katholiken, wo sie alle möglichen Verheerungen anrichteten. Es waren ähnliche Banden, wie sie etwa zur Reformationszeit im Bauernkrieg wieder vorkamen. In das Kirchliche mischte sich auch das Politische. Auch da sollte gründlich aufgeräumt, alles nivelliert werden. Die Zirkumzellionen (so nannte man diese schwärmerischen Donatisten) kündeten dem Kaiser den Gehorsam auf. Gänzliche Trennung von Kirche und Staat — das war ihr theologisches Grunddogma; Freiheit und Gleichheit aller, Gütergemeinschaft — das war ihre politisch-soziale Losung. Vergebens suchte der Kaiser, nachdem er sich überzeugt, daß die Gewalt nicht helfe, mildere Maßregeln zu ergreifen; er

starb darüber. Auch unter seinen Söhnen (namentlich unter Konstans im Abendlande) dauerte die Spaltung fort. Julian ließ auch diese Sekte gewähren; er gab den Donatisten ihre Kirchen zurück und rief die verbannten Bischöfe wieder auf ihre Sitze; aber unter den folgenden Kaisern gingen die Verfolgungen wieder von neuem an, und wenn auch innere Spaltungen, die unter den Donatisten selbst ausbrachen*), die Kraft des Widerstandes lähmten, den sie den Verfolgern entgegensetzten, so waren sie doch trotz ihrer innern Gebrochenheit noch mächtig genug, die Kirche zu beunruhigen. So traf Augustin die Sache, als er auf den Bischofsstuhl zu Hippo gelangte. Er durfte der Spaltung nicht müßig zusehen. Ihm fiel die Aufgabe zu, die Irrenden zu belehren und, statt mit der Schärfe des Schwertes, mit der Kraft des Wortes sie zu überwinden. Er hielt verschiedene Gespräche mit ihnen, auf welchen er sie ihres Irrtums zu überweisen und sie zu mäßigern Grundsätzen zurückzuführen suchte. Besonders wichtig ist das Gespräch, das er im Auftrag des Kaisers Honorius im Jahr 411 (also nachdem die Sekte schon hundert Jahre bestanden) zu Karthago mit ihnen hielt, unter dem Vorsitz eines kaiserlichen Statthalters, seines Freundes Marcellanus. Es waren 286 katholische, 279 donatistische Bischöfe gegenwärtig, und jede Partei hatte sieben Sprecher gewählt. Es ist belehrend, zu sehen, wie sich hier die Grundsätze gegeneinanderstellten; Grundsätze, von denen weder die einen, noch die andern absolut falsch und verwerflich waren, sondern die ihre Berechtigung damals hatten und sie noch heute haben, wo ganz ähnliche Gegensätze sich bekämpfen und wo gewichtige Stimmen für das eine wie für das andre System sich vernehmen lassen.

Die Donatisten gingen, wie gesagt, von der absoluten Reinheit und Heiligkeit der Kirche aus; sie dachten dabei an jene Braut Christi, die da rein und unbefleckt sei, die keinen Flecken noch Runzel habe. Diese Reinheit und Heiligkeit sollte nach ihnen nicht ein leeres Ideal bleiben, sie sollte zur Wirklichkeit werden; daher wollten sie mit äußerster Strenge und ohne alles Ansehen der Person jede Entheiligung und Verunreinigung abhalten; lieber untergehen, als ein Abkommen mit der Welt sich gefallen lassen. Es ist unstreitig ein großartiger Gedanke, der dem System der Donatisten zum Grunde liegt.

*) Eine eigentümliche Fraktion der Donatisten bildete die gemäßigte Partei des Grammatikers Tychonius, der nicht übel die sichtbare Kirche als den zweiteiligen Leib Christi darstellte (corpus Domini bipartitum), wovon der eine Teil die wahren, der andre die Scheinchristen umfaßt.

Ihr Ernst verdient alle Anerkennung. Die Anforderung, die sie an die Kirche stellten, eine heilige und reine zu sein, war in der Wahrheit gegründet; aber in der Weise, womit sie dieser Forderung zu genügen suchten, lag der Irrtum. Sie vergaßen über der Reinheit der Kirche die Einheit und Allgemeinheit derselben, und über der Strenge gegen die Sünder setzten sie die Liebe außer Augen, die Langmut und Geduld, die auch die Sünder trägt und ihnen Raum gibt zur Bekehrung. Ihr Ernst ging in Schroffheit, ihr Eifer in Lieblosigkeit über. Und diese Schroffheit, diesen falschen und blinden Eifer bekämpfte Augustin. Auch Augustin ging davon aus, daß die Kirche rein und heilig sei; aber eben weil sie ihm schon heilig ist ihrem innern Lebensprinzip nach, und nicht erst heilig wird durch die Menschen, die ihr beitreten, so traute er ihr auch Lebenskraft und Lebensfülle genug zu, das Unheilige, das sich ihr von außen ansetzt, zu überwinden. Wie ein gesunder Körper über den in ihm wohnenden Krankheitsstoff Herr wird, ohne daß dieser gewaltsam aus dem Körper ausgeschieden werde; wie ein auf fester Grundlage ruhendes Gebäude auch teilweise schlechtes Material in seinen Mauern haben kann, ohne darum einzustürzen (vielmehr würde ja der Einsturz erfolgen, wollte man mit Gewalt das Eingefügte herausbrechen) — so weiß auch der gesunde Leib der Kirche die krankhaften Elemente in sich zu überwinden und sie womöglich den gesunden Teilen zu assimilieren; so trägt auch der Tempel des Herrn die unedlen Füllsteine mit und duldet sie, und schließt sie mit ein in den großartigen Bau, den die Hand Gottes auch da zusammenhält, wo menschliche Unvollkommenheit ihn zu erschüttern droht. Lassen wir also (so lehrte Augustin) die gegenwärtige Kirche in ihrer Einheit und Ganzheit, und lösen wir sie nicht auf durch Zerbröckelung in Sekten! Erst am Tage des Gerichtes wird es dann offenbar werden, was edles Material ist, und was Holz und Heu und Stoppeln; erst da wird auch die Spreu vom Weizen gesondert. Hat ja auch der Herr befohlen, das Unkraut auf dem Acker stehen zu lassen bis zum Tag der Ernte! — So Augustin. Anders wieder die Donatisten. Auch ihnen war das Gleichnis vom Unkraut und Weizen nicht unbekannt; aber, sagten sie, der Acker ist die Welt und nicht die Kirche. In der Welt müssen immerhin die Guten zusammensein mit den Bösen; aber nicht also in der Kirche. Sie sahen in der Kirche eine Sammlung der Auserwählten, die vorläufige Sammlung der Heiligen Gottes auf Erden, wie sie dereinst im Himmel sein wird, während Augustin die Bestimmung der Kirche auf Erden dahinsetzte, die

Völker für das Reich Gottes zu erziehen und heranzubilden. Mit richtigem historischen Blicke erfaßte Augustin die Aufgabe der sogenannten Massenkirche*), während die Donatisten nicht über die Sonderkirche hinauskamen. Augustin vertrat das katholische Prinzip (im alten guten Sinne des Wortes), die Donatisten das puritanisch-separatistische. An beiden Orten kann man eine genauere Scheidung vermissen der Kirche nach ihrer Idee, als einer Gemeinschaft der Heiligen, und der Kirche nach ihrer irdischen Erscheinung, als der Zahl der Getauften, oder, wie man es später genannt hat, der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche. Beide dachten, wenn sie von der Kirche redeten, an die sichtbare Kirche auf Erden, nur mit dem Unterschiede, daß die Donatisten die Gemeinschaft der Heiligen als eine Gemeinschaft von heiligen Individuen faßten, während der einzelne dem Augustin verschwand vor der Gesamtheit in Christo.

Fragen wir nach dem Erfolge des Gesprächs, so blieb die Mehrzahl der Donatisten bei ihrer Meinung, obgleich der kaiserliche Statthalter erklärte, daß sie besiegt seien. Als sie daher nicht widerrufen wollten, schien ein rechtmäßiger Grund vorhanden, sie weiter zu verfolgen. Einige waren möglicherweise aus Überzeugung zur katholischen Kirche übergetreten, andre wurden dahin mit Gewalt zurückgetrieben, und leider, wir dürfen es nicht verschweigen, hat Augustin, als die gütigen Mittel erschöpft schienen, mit einem nicht zu entschuldigenden Eifer das Feuer der Verfolgung angeschürt. So zeigte sich's auch bei ihm, wie leicht die Intoleranz sich gerade derer bemächtigt, die durch harte Kämpfe vom Irrglauben zur Rechtgläubigkeit gelangt sind. Augustin ward hierin seinen frühern Grundsätzen ungetreu; er zahlte einen schmählichen Tribut an seine Zeit; er blieb in diesem Stücke hinter einem Ambrosius und Martin von Tours zurück, welche sich der gewaltsamen Verfolgung der Ketzer widersetzt hatten. Und was wurde mit diesen Zwangsbekehrungen gewonnen? Heuchelei auf der einen, Verbitterung auf der andern Seite. Manche der Unglücklichen machten, um den Verfolgungen zu entgehen, ihrem Leben freiwillig ein Ende, oft auf die schauerlichste Weise. Es ist demütigend, zu sagen, daß erst unter der Herrschaft der Vandalen die Donatisten wieder Gewissensfreiheit erhielten, bis sie nach der Zerstörung des Vandalenreiches, im 6. Jahrhundert, aufs neue beunruhigt wurden. Ihre Partei hat sich bis in das 7. Jahrhundert hinein erhalten. Ihre Grundsätze aber sind immer

*) Eglise de multitude (Vinet).

wieder aufgetaucht und finden noch immer ihre Verteidiger; denn auf donatistische Anschauungen läßt sich vieles von dem zurückführen, was einerseits zu Gunsten der freien Kirche, andrerseits zu Gunsten des Kommunismus von sehr verschiedenen Seiten aus in neuerer Zeit ist geltend gemacht worden.

Von diesem Streite müssen wir uns alsbald zu einer andern, in das religiöse Leben noch tiefer eingreifenden Streitigkeit wenden, mit welcher Augustins Name und zugleich sein System aufs innigste verflochten erscheint, zu dem pelagianischen Streite.

Es ist wohl nicht zufällig, daß, während die morgenländische Kirche sich mit den mehr spekulativen Bestimmungen über Gottes Dreieinigkeit und über die Person Christi beschäftigte, die abendländische Kirche sich den praktischen Fragen zuwendete. Schon die eben berührten Streitigkeiten über das Wesen der Kirche und die Kirchenzucht waren mehr praktischer Natur. Nicht minder sind es die Bestimmungen über die Natur des Menschen, über das Wesen der Sünde und der menschlichen Freiheit, über die Bekehrung des Menschen und den Anteil, welchen die menschliche Freiheit einerseits, die göttliche Gnade anderseits an dieser Bekehrung hat. Über diese Fragen war in den ersten drei Jahrhunderten der Kirche kein Streit gewesen. Man hatte sich im allgemeinen mit der aus der Bibel und aus der Erfahrung geschöpften Lehre begnügt, daß die Sünde in allen Nachkommen Adams ihr Werk habe, und daß somit alle der Erlösung bedürftig seien, weil sie nicht die angeborne Kraft besitzen, sich selbst zu erlösen. Dabei aber hatte man immerhin dem natürlichen Menschen noch einen Rest des göttlichen Ebenbildes aus dem Paradiese und ein hohes Maß von Freiheit, man hatte ihm die Fähigkeit zugeschrieben, sich für das Gute zu entscheiden und unter Mitwirkung der göttlichen Gnade dasselbe zu vollbringen. Ein absolutes Verderben der menschlichen Natur, einen gänzlichen Verlust des freien Willens infolge der adamitischen Sünde, eine vollkommene Zurechnung der Schuld an die Nachkommen kannte die alte Kirche ebensowenig, als eine jeden menschlichen Willen ausschließende, nur auf eine Anzahl Auserwählter sich beschränkende Vorherbestimmung von Seiten Gottes. Diesen eigentümlichen Lehrzusammenhang finden wir erst bei Augustin. Er wurde darauf geführt teils durch die an sich selbst gemachten Erfahrungen, teils durch den eben genannten pelagianischen Streit, dessen Verlauf wir nun zu betrachten haben.

Es waren zwei Mönche aus Britannien nach dem Festlande her-

übergekommen; Pelagius (Morgan) hieß der eine, Cölestius der andre. Pelagius, schon bei Jahren, ließ sich erst in Rom nieder. Er war ein Mann von streng sittlicher Richtung und Haltung und stand deshalb in Rom allgemein in Ansehen. Sein Eifer gegen das Sittenverderben, die strenge Lebensweise, die er selbst befolgte, mußte ihm den Beifall derer verschaffen, die mit ihm jenes Sittenverderben beklagten. Sein Glaube blieb unangefochten, solange er mit seinem Genossen in Rom verweilte. Nun kamen im Jahr 411 beide Männer nach Afrika, zu eben der Zeit, als die Synode in Karthago gegen die Donatisten gehalten wurde. Pelagius hielt sich nicht lange auf, er ging nach Palästina. Dagegen blieb Cölestius, sein Gefährte, in Afrika zurück und meldete sich um eine Presbyterstelle zu Karthago. Da trat ein Presbyter, Paulinus, gegen ihn auf und gab ihm folgende Sätze schuld: 1) Adam sei sterblich geschaffen und würde in jedem Fall gestorben sein, auch wenn er nicht gesündigt hätte; 2) sein Fall habe nur ihm geschadet, nicht auch seinen Nachkommen; 3) die neugebornen Kinder befänden sich noch in demselben Zustande, in welchem sich Adam vor dem Fall befunden; 4) der Tod des Menschen sei ebensowenig eine Folge des adamitischen Todes, als die Auferstehung des Menschen eine Folge der Auferstehung Christi sei; 5) die Kinder könnten auch ohne Taufe das ewige Leben erlangen; 6) das Gesetz sei ebenso wirksam zur Seligkeit, als das Evangelium; 7) auch vor Christus habe es Menschen ohne Sünde gegeben. Um dieser Behauptungen willen ward Cölestius von einer katholischen Synode aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Er begab sich nach Ephesus. Augustin war auf jener Synode nicht gegenwärtig gewesen; allein er billigte nachträglich das Verfahren. Ja, er ging noch weiter. Er suchte nun auch den Pelagius, der sich ganz unangefochten in Palästina befand, für die Sätze seines Freundes verantwortlich zu machen und ihn darüber zur Rechenschaft zu ziehen. Wie weit Pelagius in allen Stücken mit Cölestius übereingestimmt, ist schwer zu sagen. Er benahm sich weit zurückhaltender, als sein Freund; gleichwohl hat man auch in der Folge die extremen Sätze des letztern ihm aufgebürdet und sie pelagianisch genannt, während man sie cölestianisch nennen sollte. Augustin gab einem spanischen Geistlichen, Orosius, der ihn besucht hatte und der willens war, nach Bethlehem zu gehen, um bei Hieronymus in der Theologie sich zu vervollkommnen, den Auftrag, der Ketzerei des Pelagius nachzuspüren. Orosius zeigte sich dazu bereit; ja er suchte die Geistlichen in Palästina gegen Pelagius aufzuregen, was ihm mit Hieronymus leicht gelang;

nicht so mit Johannes, Bischof von Jerusalem, der den Pelagius seiner strengen Sittlichkeit wegen hochachtete und es mit dem Dogmatischen nicht so genau nahm. Man suchte also einen andern hochgestellten Bischof Palästinas, den Bischof Eulogius von Cäsarea, zu gewinnen. Zwei aus Gallien herbeigekommene Bischöfe, Heros und Lazarus, traten nun auch noch als Kläger auf und machten den Prozeß gegen Pelagius bei diesem Bischof anhängig. Eulogius berief im Dezember des Jahres 415 eine Synode nach Diospolis (Lydda); allein auch hier wußte Pelagius seine Lehre so darzustellen und ihr die gefährlichen Spitzen insoweit abzubrechen, daß er freigesprochen wurde. Hieronymus ward darüber höchlich erzürnt; er nannte die Synode eine „jämmerliche" (synodum miserabilem), und Orosius kehrte verdrossen nach Afrika zurück.

Das Morgenland war nicht der Boden, auf dem die Lehre des Pelagius ihre Niederlage erleiden sollte. Die Mehrzahl der morgenländischen Lehrer stand ja in denselben, oder doch in ähnlichen Gesinnungen. Anders im Abendlande und namentlich in dem Teil des Abendlandes, wo schon von den Zeiten Tertullians her eine strengere Ansicht herrschte und wo Augustin eine fast unbeschränkte Herrschaft über die Geister übte. Zwei afrikanische Synoden, die eine zu Karthago, die andre zu Mileve (beide im Jahr 416 gehalten), sprachen das Verdammungsurteil über Pelagius und seine Lehre aus. Nun sollte auch noch der Bischof von Rom das Urteil bestätigen. Innocenz I. that es; aber sein Nachfolger, Zosimus, ließ sich durch Cölestius, der selbst nach Rom sich verfügte, bewegen, das Urteil wieder aufzuheben. Die Afrikaner beharrten nichtsdestoweniger auf der einmal ausgesprochenen Verdammung, und nachdem sie auf einer abermaligen karthaginiensischen Synode (418) das Anathem über Pelagius und seinen Anhang wiederholt, suchten sie auch den Kaiser Honorius auf ihre Seite zu bringen. Honorius erließ ein strenges Edikt wider die Pelagianer; sie wurden mit Landesverweisung und Konfiskation ihrer Güter bedroht. Nun änderte auch Zosimus seinen Sinn. In einem Rundschreiben, das er an alle Bischöfe des Morgen- und des Abendlandes sandte, verurteilte er die Pelagianer gleichfalls als Ketzer, und zwar mit allem Nachdruck, indem er die, welche nicht beistimmen wollten, mit Absetzung bedrohte. Die meisten fügten sich dem päpstlichen Willen; nur eine Anzahl italischer Bischöfe, unter ihnen Julian von Eklanum, der in der Folge ein Hauptführer der pelagianischen Partei wurde, beharrten auf ihrer frühern Meinung. Sie wurden ent-

setzt. Julian ging nach Konstantinopel und suchte dort die griechische Kirche für sich zu gewinnen, die von jeher mildere Grundsätze in dieser Beziehung gelehrt hatte. Allein die kaiserliche Autorität griff auch hier durch, und auf der Synode zu Ephesus (431) verdammte auch die griechische Kirche äußerlich die pelagianische Lehre, obgleich sie sich dem Wesen nach nie gründlich von ihr losgesagt hat.

Pelagius und Cölestius verschwanden unbemerkt vom Schauplatze. Eine Partei, die sich zu einer Sekte zusammengeschlossen hätte, hinterließen sie nicht. Dagegen tritt nun Augustin mit seiner Lehre in den Vordergrund. Augustin begnügte sich nicht, die Extreme des Pelagianismus, die, wie schon gesagt, mehr dem Cölestius, als dem Pelagius zur Last fallen, zu bekämpfen und zu verdammen; er begnügte sich nicht, das Dogma von der Erbsünde, wie es die Kirche bisher angenommen, gegen die zu verteidigen, die es leugneten oder abschwächten; er ging offenbar in der Betonung dieser Lehre viel weiter, als seine Vorgänger und seine Zeitgenossen. Hatte man bisher angenommen, daß allermeist die Folgen der Sünde Adams, die Sterblichkeit der Menschen und was damit zusammenhängt sich auf die Nachkommen vererbt habe, und damit allerdings auch eine vorwiegende Neigung zum Bösen, so lehrte dagegen Augustin, daß mit der Sünde Adams eine absolute Verkehrung der menschlichen Natur eingetreten sei, wodurch sie alle und jede Freiheit zum Guten verloren habe. Ihm erschien die Sünde Adams nicht als die vereinzelte That eines einzelnen; sondern die Sünde des Stammvaters war die Ursünde des ganzen Menschengeschlechts, die sich nicht unverschuldet forterbt, sondern da in dem ersten Menschen alle künftigen Geschlechter gegeben waren, so war seine Sünde die Sünde des ganzen Geschlechts. Jeder einzelne hat schon in Adam gesündigt, ehe er als einzelner ans Licht der Welt trat; er kommt also schon als Sünder, als verdammungswürdiger Sünder zur Welt. So abenteuerlich die Meinung Augustins auf den ersten Anblick sich ausnimmt, wenn man sich dabei an die Vorstellung einer Einschachtelung des ganzen Menschengeschlechts in Adam hält, so gewiß liegt ihr eine tiefe Anschauung zu Grunde von dem innern, organischen Zusammenhang der Menschheit als eines Ganzen. Suchen wir auf den Kern der Lehre durchzudringen, so ergibt sich uns etwa folgendes: Der einzelne steht nicht auf sich selbst, und auch die That des einzelnen hat nicht nur Folgen für ihn, sondern für das Ganze. Es gibt eine Solidarität der Sünde und der Schuld der Sünde. Auch wo der Keim der Sünde in den Kindern Adams noch schlummert,

liegt vor Gottes Auge schon die vollendete Sünde offen da, und mit der Sünde auch die Schuld und die Strafe, der der Sünder verfällt. Das ist, wie ja auch ein moderner Dichter es ausgesprochen, der Fluch der bösen That, daß sie fort und fort Böses erzeugen muß, und daß aus diesem sündlichen Zusammenhang heraus nichts Gutes entsprießen kann; denn Gott straft die Sünde durch die Sünde. Darum spricht Augustin dem natürlichen, unwiedergebornen Menschen alle Freiheit zum Guten ab; sogar die Freiheit, das Gute zu wollen, geschweige es zu thun. Der Mensch ist nach ihm nur frei zum Bösen; d. h. er ist allerdings insoweit frei, daß er in Gottes Augen nicht ein bloßes Geschöpf ist, das, wie die vernunftlosen Geschöpfe, seinem Triebe folgt und dafür also auch nicht verantwortlich ist. Nein, sein Wille hat allerdings Anteil an der Sünde, die er thut; ja, die Sünde stammt lediglich aus dem Willen des Menschen. Nach dieser Seite verteidigte also Augustin die Freiheit des Willens gegen die Manichäer, welche das Böse in etwas Äußeres, in die Materie, in die Sinnlichkeit setzten; nach ihm ist der Wille der Sitz des Bösen. Aber dieser Wille ist durch und durch verkehrt, und das Gute, das der Mensch zu thun scheint, ist eben nur ein scheinbar Gutes, weil es nicht aus reiner Liebe zu Gott, sondern mehr oder weniger aus dem Eigenwillen stammt, der von Gott sich lossagt. Von dieser Voraussetzung aus mußten dem strengen Augustin auch die edelsten Tugenden der Heiden als glänzende Laster erscheinen. Aus diesem bejammernswerten Zustande des absoluten Verderbens kann aber nur die Gnade Gottes in Christo uns retten. Selbst zu dem Wunsche, gerettet zu werden, kann das arme Menschenherz sich nicht erheben, wenn es nicht von Gottes Gnade erweicht, von Gottes Gnade umgebildet und für die Eindrücke des Geistes von oben empfänglich gemacht wird. Nur wen der Sohn frei macht, ist recht frei.

Die gewöhnliche Auffassung der Freiheit, wonach sie darin bestehen soll, zwischen dem Guten und Bösen zu wählen, genügte dem Tiefsinn Augustins nicht. Die Wahlfreiheit, die noch schwanken kann zwischen Gut und Böse, die noch unentschieden ist zwischen beiden, sie verdient den Namen der Freiheit nicht; sie ist noch gebunden. Nur der ist wahrhaft frei, auf den das Böse keinen Einfluß mehr übt, dem das Thun des Guten zur andern Natur geworden ist, der es aus innerer Notwendigkeit und doch mit der freudigen Zustimmung seiner Seele thut. Freiheit und Notwendigkeit schließen sich nach dem augustinischen Systeme nicht aus; sie fallen ihm zusammen in der Gnade.

Die Gnade wirkt nach göttlicher Notwendigkeit, aber in der Sphäre menschlicher Freiheit, eine Freiheit, die ihr eignes Werk ist.

Auch Pelagius leugnete nicht, daß der Mensch der Gnade Gottes bedürftig sei zum Guten; aber er verstand unter der Gnade Gottes mehr eine von außen her dem Menschen zu Hilfe kommende That Gottes. Schon daß Gott uns zu vernünftigen Menschen geschaffen und einen freien Willen gegeben hat, daß er den Weg des Guten uns zeigt im Gesetz und in den Beispielen guter Menschen, namentlich im Vorbilde Jesu, daß er uns vor schweren Versuchungen bewahrt, unser Schicksal nach weisen Absichten lenkt, das alles ist als eine Gnade Gottes zu erkennen. Aber diese den menschlichen Willen bloß unterstützende und mit ihm zusammenwirkende Gnade reicht nun einmal doch nicht hin, aus dem sündigen Menschen ein Kind Gottes zu machen. Wenn daher Augustin von Gnade redet, so denkt er sich darunter eine schöpferische Gottesmacht, die nicht nur von außen an den Menschen kommt, sondern die ihn inwendig energisch erfaßt in der innersten Wurzel seines Wesens und einen andern, neuen Menschen aus ihm gestaltet. Es handelt sich um eine neue Schöpfung, um eine That Gottes, die allein seine That, die Liebesthat des ewigen Erbarmens an dem verlornen Geschöpfe ist. Der Mensch soll nicht nur etwa einen Teil des Heils dem ihn unterstützenden Gott und den andern Teil sich selbst und seinem guten Willen verdanken, vielmehr alles der freien Gnade, die nicht auf den Menschen wartet, bis er sie herbeiruft, sondern die ihm zuvorkommt, ihn gleichsam unwiderstehlich ergreift, ihn umbildet zu ihrem Werkzeug und nun auch auf ewig von ihm Besitz nimmt.

Von diesen Sätzen aus, dem absoluten Verderben des Menschen und seiner gänzlichen Unfreiheit, bevor er frei geworden durch die Gnade, gelangte nun Augustin zu einem dritten Satze, der den kühnen Schlußstein seines Lehrgebäudes bildet, zu der Lehre der unbedingten Gnadenwahl. Kann der Mensch von sich aus nichts thun, ja selbst nichts wollen, nichts erstreben, sondern muß ihm alles gegeben werden von oben, das Wollen wie das Vollbringen, so hängt es auch lediglich von dem Willen Gottes ab, wem er diese Gnade zuwenden, wem er sie verschließen will; denn nicht hängt es an jemandes Wollen und Laufen, sondern an der Gnade Gottes. Gott hat daher nach seinem ewigen Ratschluß aus der Masse der Verderbnis heraus, in welche das ganze Geschlecht Adams versunken war, nach großem Erbarmen eine Anzahl erwählt, an denen er seine Gnade offenbaren will, während er die

übrigen der Verdammnis überläßt, die sie sich selbst durch ihre Sünde zugezogen haben. Es ist wohl zu merken, Augustin lehrt nicht, Gott habe die Bösen zum Bösesthun und zur Verdammnis bestimmt. Gott überläßt sie einfach dem Schicksal, das sie sich selbst zugezogen haben durch die in Adam begangene Sünde. Diese Verdammung der Gottlosen ist daher nicht als eine Härte Gottes zu begreifen, wonach er Wesen geschaffen hätte, um sie ewig zu verdammen; sie ist nur die notwendige Konsequenz des ersten Ungehorsams, an dem alle teilhaben. Vielmehr haben wir die große Gnade Gottes zu verehren, die, statt alle der wohlverdienten Verdammnis zu überlassen, einige herausgehoben, um an ihnen ebenso seine Barmherzigkeit, wie an den andern seine Gerechtigkeit zu manifestieren. Gott hat die einen geschaffen zu Gefäßen seiner Ehre, die andern zu Gefäßen seines Zornes, und sowenig der Thon zum Töpfer sprechen darf: warum thust du das? sowenig darf der Mensch Gott gegenüber diese Sprache führen. Augustin hatte bei dieser Lehre offenbar einen Anhaltspunkt an dem Apostel Paulus selbst, namentlich am neunten Kapitel des Briefs an die Römer. Es lag auch ihm wie dem Apostel hauptsächlich daran, in dem Menschen jedes Gefühl des eignen Verdienstes danieder zu halten und die schlechthinnige Abhängigkeit von Gott zum vollen Bewußtsein zu bringen. Dieses Gefühl, daß wir nichts aus uns selber vermögen, als aus uns selber, sollte die Grundstimmung des Christen bilden, und dieser wollte er in seiner Lehre den dogmatischen Ausdruck geben. Bis dahin behält seine Lehre ihre große Bedeutung, welche nur die Flachheit verkennen wird.

Aber sein forschender Geist führte ihn auch in weitere Regionen und in Erörterungen, die über die Tragweite unsers Denkens hinausgehen. Er konnte dem Reiz nicht widerstehen, das Unergründliche, wenn auch nicht zu ergründen, doch in seiner Unergründlichkeit vor unsre Blicke hinzustellen. Nicht jeder Seele ist es aber zuträglich, in diesen Abgrund sich zu vertiefen, und wohl uns, daß dies auch nicht von uns gefordert wird. Wenn einige den Ausweg suchten, die Vorherbestimmung Gottes von seinem Vorherwissen abhängig zu machen, so daß er also nur die erwählt hätte, von denen er vorausgesehen, daß sie dem Ruf seiner Gnade folgen würden, so ließ sich Augustin auch diesen Ausweg nicht gefallen; dadurch wäre ja wieder die Wahl eine bedingte, vom Willen des Menschen abhängige Wahl. Augustin konnte auch überdies keine Trennung zulassen zwischen dem Wissen und Wollen Gottes. Wissen und Wollen fällt ihm in Gott zusammen. Genug,

sein Wille ist unbedingt, unumschränkt, ein von Ewigkeit gefaßter, heiliger, unabänderlicher Wille, dem wir in Demut uns zu beugen haben. Dabei hat es sein Verbleiben.

Wenn nun aber gegen diese Lehre eingewendet wurde, sie führe den Menschen entweder zur Sicherheit oder zur Verzweiflung: sie hebe jedes Streben des Menschen nach dem Guten auf (denn wozu noch ein Streben, ein Kampf, wenn jedem sein Schicksal zuvor bestimmt ist?), so wußte Augustin dem nichts andres entgegenzusetzen, als den Rat: Laufe so, daß du an deinem Lauf merkest, du seist ein Erwählter. Sollte also einer leichtfertig auf die Gnade Gottes trotzen und die Heiligung vernachlässigen, so wäre dies der beste Beweis, daß er kein Erwählter sei oder wenigstens noch nicht im Bund der Gnade stehe; denn eine solche Sprache wird ein Kind Gottes schon gar nicht führen. Und da wir Menschen nicht wissen, wer zu den Erwählten gehört, so haben wir ja gleichwohl die Aufgabe, alle zur Buße zu rufen und allen das Heil anzubieten, wenn auch gleich nicht an allen der Liebesrat Gottes verwirklicht wird. Augustin wurde zu solchen Erklärungen in der That auch selber genötigt, indem einige Mönche zu Adrumetum (dem spätern Mahometa in Tunis) seine Lehre wirklich dahin mißverstanden, als ob die Prädestination den Eifer in der Heiligung ausschließe und die Predigt der Buße überflüssig mache. Er schrieb dagegen ein Buch: de correptione et gratia (über die Ermahnung und Gnade), worin er zeigte, daß die Ermahnung, die Strafe, die Ermunterung zum Guten darum nicht aufhören, sondern vielmehr mit allem Fleiß getrieben werden soll. Aber trotz dieser Verwahrungen blieb immer in der Brust des Menschen etwas zurück, das gegen eine so furchtbare Lehre sich sträubte. Konnte auch der tiefe Denker dem ganzen, folgerichtigen System seine Bewunderung nicht versagen: dem praktischen Verstande der meisten widerstand eine Lehre, die zwar an einzelnen schwierigen Stellen der Schrift ihren Anhaltspunkt hatte, die aber doch wieder dem Gesamtinhalt derselben nicht zu entsprechen schien. Auf allen Seiten redet doch die Bibel zum Menschen als zu einem, in dessen Hand es gelegt ist, das Leben zu ergreifen, das ihm geboten wird, oder es von sich zu weisen, und derselbe Apostel Paulus, der stillsteht vor den unergründlichen Tiefen des göttlichen Ratschlusses, hat auch das aufmunternde Heilswort gesprochen: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde und daß sie alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen. Solche Stellen suchte Augustin oft durch eine gezwungene Exegese zu beseitigen, dem System zuliebe.

Oder klingt es nicht wie eine spitzfindige Ausflucht, wenn er sagt: Gott wolle, daß allen Menschen geholfen werde, hieße soviel als allen Auserwählten? es sei, wie wenn jemand von einem Musiklehrer sage, „die ganze Stadt lernt bei ihm", wo sich's von selbst verstehe, daß man dabei nur an diejenigen denke, welche wirklich Musik lernen, und nicht an alle Bewohner der Stadt überhaupt.

Es darf uns daher nicht wundern, wenn schon zu Augustins Lebzeiten und noch späterhin Versuche gemacht wurden, mit Beibehaltung der Lehre vom menschlichen Verderben und mit möglichster Betonung der göttlichen Gnade dennoch die menschliche Freiheit zu retten, oder ihr doch ein größeres Gebiet einzuräumen, als Augustin ihr einzuräumen geneigt war. Einen solchen Vermittelungsversuch machte besonders der Mönch Cassian, ein Schüler des Chrysostomus, der sich im südlichen Frankreich, in Massilien, niedergelassen hatte, und der sich die Reform des Mönchtums angelegen sein ließ. Auch bei Cassian herrschte, wie bei Pelagius, die praktisch-sittliche Richtung vor, und darum verteidigte er die Freiheit des Menschen; der Mensch, lehrte er, sei weder von Natur gesund, wie Pelagius, noch sittlich tot, wie Augustin lehre, sondern krank, schwach, hilfsbedürftig; er könne doch wenigstens bis zu dem ernsten Wunsche sich erheben, daß ihm geholfen werde, und dann werde seinem redlichen Streben auch Gottes Gnade entgegenkommen. Es sei überhaupt verschieden mit den Menschen. Die einen berufe der Herr, ehe sie sich regen, wie den Matthäus, den er vom Zoll wegrief, wie den Paulus in Damaskus: andre aber bewegten sich ihm entgegen, wie ein Zachäus und wie der Schächer am Kreuz. Die Gnade sei also das eine Mal zuvorkommend, das andre Mal unterstützend. Diese mehr populäre Fassung des Verhältnisses leuchtete dem sogenannten „gesunden Menschenverstande" (dem bon sens) mehr ein, als die tiefgehenden Spekulationen Augustins, für die nur wenige empfänglich waren. Und so fand die Lehre Cassians zumeist in der Gegend Beifall, in der er lebte und lehrte, im südlichen Frankreich. Seine Anhänger hießen Massilienser (Marseiller), oder auch (nach einem spätern Ausdruck) Semipelagianer (halbe Pelagianer). Allein auch gegen diese erhoben sich teils Augustin selbst, der sie indessen mild behandelte, teils andre nach seinem Tode, und noch längere Zeit wurde im 5. und 6. Jahrhundert namentlich in Gallien der Streit über das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade mit allem Eifer fortgesetzt. Es wurden verschiedene Modifikationen, verschiedene Mittelwege versucht, bis zuletzt auch hier das

augustinische System auf der Synode zu Oranges (529) als Lehre der Kirche festgesetzt wurde, nämlich dahin, daß nach Adams Fall der Mensch durchaus unfähig ist zu allem Guten, und daß alles von der göttlichen Gnade allein abhängt. Daß aber Gott einige Menschen zum Bösen vorher bestimmt habe, ein Satz, den auch Augustin nie auszusprechen gewagt, und den nur die sich aneigneten, welche die Konsequenz des Systems auf die äußerste Spitze hinaustrieben, diese Behauptung wurde aufs entschiedenste abgewiesen und sogar mit dem Anathem belegt.

Nur mit wenigen Zügen lassen Sie mich jetzt noch das Lebensbild des Augustinus vollenden. Seine Thätigkeit ging nicht in der Polemik allein auf. Außer den Streitschriften wider die Manichäer, Donatisten und Pelagianer, die an sich schon einen großen Raum einnehmen, hat er auch größere dogmatische Werke verfaßt. Eins der bedeutendsten ist das über den Staat Gottes (de civitate Dei), worin er die großen Gottesgerichte, die durch den Einfall der Barbaren über das römische Reich hereinbrachen, im Licht des göttlichen Wortes beurteilte; ein Werk, das wir eine Philosophie der Geschichte vom christlichen Standpunkte aus nennen könnten. Auch die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, die häufig nur wie ein spekulatives Problem behandelt wurde, suchte Augustin dadurch dem religiösen Sinne zugänglich zu machen, daß er sie aus der Liebe Gottes heraus konstruierte. Gott ist die Liebe, und weil er die Liebe ist, so muß er etwas haben, das er liebt. Wer ist aber der Liebe Gottes würdig, als Gott allein? Wenn aber Gott sich selbst lieben soll, so müssen wir in ihm unterscheiden den Liebenden und den Geliebten, d. h. der Vater liebt den Sohn. Er unterscheidet sich von sich selbst, um sich selbst wieder in einem andern zu lieben, in einem andern, der doch wieder er selbst ist. Aber diese Liebe Gottes ist selbst wieder eine göttlich gewirkte, aus göttlichem Antrieb hervorgehende Liebe. Es ist der göttliche Liebesgeist, womit der Vater den Sohn und womit der Sohn den Vater liebt; der Geist ist das mystische Band zwischen Vater und Sohn. Also sind die drei eins, der Liebende, der Geliebte und der sie verbindende Liebestrieb und Liebesgeist. Übrigens sah Augustin selbst ein, wie alle unsre Gedanken nicht hinanreichen an das Wesen Gottes, und ich erinnere an die Legende, da er am Gestade des Meeres wandelnd ein spielendes Kind traf, welches das Meer in ein Gefäß schöpfen wollte, und dadurch an das thörichte Beginnen gemahnt wurde, das unerschöpfliche Wesen Gottes in die engen Begriffe eines Menschen-

verstandes fassen zu wollen. Dabei wollen auch wir uns beruhigen. Noch kurz vor seinem Ende verfaßte Augustin, nachdem er schon seine Selbstbekenntnisse geschrieben, auch seine Retraktationen d. h. Berichtigungen. Er ging alle seine bisherigen Werke durch und unterwarf sie einer strengen Sichtung. Manches früher Geäußerte nahm er zurück oder modifizierte es. Leider hat er gerade hier besonders im Unterschiede von seinem anfänglichen Verhalten die Pflicht der Ketzerverfolgung vertreten und durch seine falsche Deutung des „Nötige sie hereinzukommen“ in dem Gleichnis vom großen Gastmahl zu stützen gesucht. Die Bestimmungen des kanonischen Gesetzes über den Ketzerprozeß konnten sich daher ausdrücklich auf ihn berufen.

Die letzten Jahre Augustins brachten viele schwere Erfahrungen mit sich. Sein Bischofsitz Hippo ward von den Vandalen belagert. Im dritten Monat der Belagerung überfiel ihn ein heftiges Fieber. Unter dem Lesen der Bußpsalmen, die er an der Wand bei seinem Bette aufgehängt hatte, und unter Thränen und Gebet erwartete er sein Ende, nach dem er sich um so inniger sehnte, je trüber die Zeit um ihn her ward. Er entschlief in Gegenwart seiner Freunde den 28. August 430, in einem Alter von 76 Jahren, von denen er 35 als Bischof von Hippo verlebt hatte. Bald darauf geriet Nordafrika in die Hände der Vandalen. Die Kirche hat ihn unter die Heiligen versetzt und feiert seinen Gedächtnistag am Tage seines Todes, den 28. August. Die Maler geben ihm als Symbol ein flammendes Herz.

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Würdigung des augustinischen Lehrsystems über das Wesen der Sünde, über das Verhältnis menschlicher Freiheit zur göttlichen Gnade und über die Gnadenwahl. — Augustin als Prediger und Homilet. — Der christliche Philosoph Synesius.

Wir haben Augustin unter dem Eindruck jenes gewaltigen Dogmas verlassen, das schon vielen redlichen Christen ein Stein des Anstoßes geworden ist, und von dem wir gleichwohl die Überzeugung gewonnen haben, daß es sich nicht willkürlich beseitigen, auch nicht auflösen und erweichen läßt durch voreilige Vermittelungen. Auch die noch so wohlgemeinten Vermittelungsversuche, wie die, welche wir zu Ende der vorigen Vorlesung kennen gelernt haben und wie sie auch später in der Kirche auftraten, sind doch nur Palliativmittel. Die alte Frage kehrt zu allen Zeiten wieder, wo es mit der Religion ernstlich genommen wird. Und in der That, es ist ja auch die Frage nach dem ewigen Grund unsres Heils, unsrer dies- und jenseitigen Seligkeit eine Frage, die wir nicht als eine Frage müßiger Neugier abweisen dürfen, eine Frage, die nicht bloß das wissenschaftlich-spekulative, sondern das sittlich-praktische Interesse in Anspruch nimmt. Gleichwohl läßt sich, wie mir scheint, auch in *diesem* Dogma unterscheiden das mehr Spekulative, mehr dem Gebiet des Denkens und Forschens Zugewandte, und das eigentlich *praktisch* Religiöse. Und diese Unterscheidung wird uns über manche Schwierigkeit weghelfen, sie wird uns ebensowohl vor jenem ungesunden Grübelgeiste bewahren, in den manche der Frage nicht gewachsene Gemüter sich zu ihrem Schaden vertieft haben, als sie uns sicherstellen wird gegen die Oberflächlichkeit und Geistesträgheit, die solchen Fragen überhaupt aus dem Wege geht. Es kommt alles darauf an, daß wir die Frage selbst nicht zuerst bei den äußersten, dornigen Spitzen anfassen, in die sie sich verlaufen hat, sondern bei ihrer biblischen Wurzel. Auch hier wird die heilige Schrift selbst uns

am besten leiten, sie, die uns nur das, aber auch das vollst offenbart, was wir über göttliche Dinge wissen sollen und können.

Praktisch wichtig ist nun für uns alles das, was unser eig Verhältnis zu Gott, was unser ewiges Heil, unsre Seligkeit be und in dieser Beziehung stellt sich uns als unumstößliche Wah des augustinischen Systems oder, wenn Sie lieber wollen, als heit der Schrift heraus jenes erste, daß die Sünde eine fur bare Macht ist, mit der wir es nicht leicht nehmen dürfen, zugleich eine dunkle Macht, deren Anfänge weiter zurückreichen, die Beobachtung unsers eignen Lebens reicht. Ist es doch Thatsache — und jeder hat die Erfahrung an sich selbst gemacht — daß die Sü in uns erwacht und in uns eine Herrschaft und Oberhand gewin ehe wir noch Gutes und Böses unterscheiden, ehe wir also für das ei oder das andre uns entscheiden können, daß der Feind schon vo Boden unsers Herzens Besitz genommen, ehe wir ihm den Krieg kündigen, auf den Krieg uns rüsten konnten. Es ist Thatsache, da das Gewissen, sowie es erwacht, uns einer Schuld zeiht, wir nicht mit vollem, klarem Bewußtsein kontrahiert, in die wir nic erst nach langer Überlegung eingewilligt haben, und für die wir dennoch dem ewigen Richterstuhle Gottes verantwortlich fühlen, auch nicht in derselben Weise verantwortlich, wie für die Sünde, die wir mit persönlich bewußtem Vorsatze die Gebote Gottes übertre haben. Ferner ist es Thatsache, daß, je feiner unser Gewissen organisi ist, wir nicht nur für die eignen Sünden, sondern auch für die Sünde uns haftbar fühlen, die von andern, die überhaupt von Mensche geschehen. Auch hier berufe ich mich auf die Erfahrung. Wenn irgen ein schauerliches Verbrechen geschieht, irgend eine Unthat, vor der unse Herz schauert, wollen wir da uns einhüllen in das Gewand unsrer Gerechtigkeit und mit dem Pharisäer sprechen: ich danke dir, Gott daß ich nicht bin wie diese? oder klopft nicht eine Mahnung bei un an, die uns sagt: unter Umständen wärest auch du dieser That fähig es spiegelt sich in ihr nur in vergrößerten Zügen deine eigne Sünde Man hat die Lehre von der Erbsünde eine inhumane Lehre genann weil sie dem Menschen allerdings nicht schmeichelt; ich möchte sie abe gerade eine humane Lehre nennen. Es gibt eine falsche Sympath mit dem Verbrechen, wie es eine falsche Humanität gibt; es ist di welche die Sünde leugnet oder in ihr nur eine physisch-pathologisch Erscheinung sieht. Es gibt aber auch ein höheres, edleres Mitgefüh

das bei allem Abscheu vor der Sünde sich wehrt, über die Sünder ein liebloses, hartes Urteil zu fällen, und zu diesem Mitgefühl, zu dieser Humanität muß uns eben die Betrachtung hinführen, daß wir alle teilhaben an einer großen gemeinsamen Schuld unsers Geschlechts. Dies ist, soviel ich einzusehen vermag, die praktisch-religiöse und sittliche Bedeutung der Lehre von der Erbsünde. Die Frage nach dem Ursprunge der Sünde an sich und nach der Verkettung derselben im menschlichen Geschlechte ist dann schon mehr eine wissenschaftliche Frage, die uns in große Schwierigkeiten verwickelt, je mehr wir das, was die Schrift in einfach kindlicher Sprache an der Spitze ihrer Geschichten als Geschichte erzählt, zu einer unsre Wißbegierde vollkommen befriedigenden Vorstellung erheben wollen. Schon darin ist Augustin über die Schrift hinausgegangen, daß er (und zwar aus Mißverstand einer neutestamentlichen Stelle*) zu der Hypothese seine Zuflucht genommen hat, alle Menschen seien in Adam gleichsam eingeschachtelt gewesen und hätten faktisch in ihm gesündigt. Es schwebte ihm dabei, wie wir schon das letzte Mal andeuteten, gewiß jener große, wichtige Gedanke vor, den wir eben berührt haben, der Gedanke von der Zusammengehörigkeit des ganzen Menschengeschlechtes, von der Solidarität der Sünde und der Schuld. Aber der Ausdruck, den er diesem Gedanken gegeben hat, ist seine Erfindung und darf nicht darauf Anspruch machen, dem gleichgestellt zu werden, was die Schrift lehrt und die Erfahrung bestätigt. Es mag wohl auch unsre Wißbegierde reizen, zu fragen: wie konnte Adam sündigen, da er von Gott gut erschaffen war? und wenn wir auch die Schuld der Versuchung auf die alte Schlange werfen, so legt eben die alte Schlange uns selbst die Frage in den Mund: wie konnte der Teufel fallen, da er ein guter und reiner Engel war? Wir wissen, wie Augustin selbst mit diesen Fragen über den Ursprung des Bösen sich lange abquälte, und wenn er auch glaubte eine wissenschaftliche Lösung gefunden zu haben, so war es doch nicht diese, die ihn zum Ziele führte. Die eigentliche Lösung ward ihm doch auf dem praktischen Wege, indem er nach langem Hin- und Herschaukeln auf den Wogen seines sturmbewegten Lebens einen tiefen Blick thun lernte in die Abgründe seines eignen Herzens. Und diesen

*) Röm. 5, 12. Bekanntlich übersetzt die Vulgata die Worte: ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον durch: in quo omnes peccaverunt, und Augustin, der sich an diese Übersetzung hielt, bezog das in quo auf Adam zurück. — Luther übersetzt „dieweil sie alle gesündigt haben"; so auch De Wette u. a.

Blick muß ihm jeder nachthun, dem es um ein sicheres Verständnis in dieser Sache zu thun ist.

Eine zweite religiös-praktische Wahrheit, welche durch Augustin zur vollen Anerkennung gekommen ist, ist die, daß der freie Wille des Menschen in der That den Namen eines freien Willens nicht verdient, solange er durch die Sünde gebunden und in der Schwebe gehalten ist zwischen dem Wollen des Guten und des Bösen. Willkür ist noch keine Freiheit. Als abstraktes Vermögen ist die Freiheit allerdings vorhanden, aber in der Wirklichkeit erweist sie sich doch erst dann, wenn sie nicht nur das Gute aus Klugheit, aus Berechnung, aus Lohnsucht, aus Furcht vor der Strafe u. dgl., sondern wenn sie es um des Guten willen, aus innerm Triebe, aus reiner Liebe zum Guten, ja aus Liebe zu Gott wählt. Und nun fragen wir: ist die reine, die uneigennützige Liebe, wenn wir sie je in uns erlebt haben, unser Werk? Ist das Edelste, das Beste, das was doch recht eigentlich erst die Würde des Menschen ausmacht, etwas, das der Mensch sich selbst gibt? Gewiß nicht. Fragt die Edelsten und Frömmsten, und sie werden euch antworten, daß an dem, was sie gethan, ihnen immer nur das Mangelhafte zum Bewußtsein gekommen, daß aber das, was die Menschen an ihnen loben, nicht ihr Werk, sondern Gottes Werk sei, und daß es ihnen sei gegeben, geschenkt worden ohne ihr Verdienst. Man sagt, die Tugend muß im Kampf errungen werden, im harten Kampf zwischen Pflicht und natürlicher Neigung, und wer will die Notwendigkeit dieses Kampfes leugnen? Die Schrift selbst fordert überall zu diesem Kampfe auf, und auch Augustin hat nicht unterlassen, zu diesem Kampfe aufzufordern. Aber das Gute, das wir nur um der Pflicht willen thun, dabei aber mit innerm Widerstreben, macht es uns denselben reinen und wohlthätigen Eindruck, wie das Gute, das aus dem freien, inneren Triebe des Herzens geschieht? mit eben der Notwendigkeit geschieht, mit der die Sonne leuchtet, mit der ein guter Baum gute Früchte trägt, mit der aus einem süßen Quell auch nur süßes Wasser strömt? Sagen wir nicht, wo eine wahrhaft edle, große That geschieht: das hat ihm Gott ins Herz gegeben? Wir haben allen Respekt vor jenem Kämpfen und Ringen mit der Pflicht, das keinem erspart wird, aber höher steht uns doch der, den das Gute keinen Kampf mehr kostet, bei dem es sich gleichsam von selbst versteht, dem es zur andern Natur geworden ist. Der im harten Frondienst der Pflicht Ausharrende mag uns den Eindruck des treuen Knechtes machen, aber der Knecht ist noch nicht der freie Mensch. Da gilt

eben das Wort: wen der Sohn frei macht, der ist recht frei. So spricht ja auch Christus: ich muß wirken die Werke dessen, der mich gesandt hat, und so die Apostel: wir können nicht anders, wir müssen Christum verkündigen. In diesem höchsten Müssen feiert gerade die sittliche Freiheit den höchsten Sieg, sie scheint gleichsam über sich selbst hinausgewachsen, da ihr auch von seiten des eignen Wollens und der Selbstbestimmung kein Hindernis entgegensteht. Darin also hat Augustin offenbar das Richtige erkannt, wenn er einsah, daß über die sogenannte Wahlfreiheit hinaus, auf welche Pelagius ein so großes Gewicht legte, es eine Freiheit gibt, die uns der Wahl überhebt, eine Freiheit, die nicht mehr Willkür ist und ebensowenig Zwang, sondern die einer höhern Notwendigkeit folgt, der Notwendigkeit des göttlichen Willens, der höhern sittlichen Ordnung, deren freiwilliges Werkzeug wir nun geworden sind.

Und wie Augustin das Wesen der Freiheit tiefer gefaßt hat, als die, welche nur das natürliche Wahlvermögen des Menschen Freiheit nannten, so hat er auch das Wesen der Gnade tiefer gefaßt. Die Gnade ist ihm, wie wir gesehen haben, nicht nur ein von außen an den Menschen Kommendes, eine bloße Handreichung Gottes, die nur zeitweise unsrer Schwachheit aufhilft, sie ist ihm jene in den Menschen eingehende, im innersten Zentrum seines Wesens ihn erfassende, ihn belebende und wiedergebärende Gottesmacht, der er seine wahre Freiheit erst verdankt. Wir würden Augustin ganz mißverstehen, wenn wir uns den Menschen als bloße Maschine dächten, die von der Gnade, wie der tote Klotz von einem Hebel, in Bewegung gesetzt wird; mit der Gnade tritt vielmehr die wahre Freiheit erst ein, beide sind nicht zwei außereinander liegende, sich bloß von außenher ergänzende Faktoren, sondern sie fallen in einen geistigen Akt zusammen; es ist Gott, der den Willen in uns schafft, als einen echten und kräftigen, von Gottes Geist durchdrungenen, von ihm getragenen Willen, aber der ihn eben als einen Willen schafft; es ist nicht eine physische, sondern eine moralische Schöpfung, ein Werk Gottes innerhalb der Sphäre menschlicher Freiheit. Das religiös Praktische an dieser Vorstellung Augustins vom Verhältnis der Freiheit zur Gnade ist nun aber das, daß wir in Demut unser sittliches Unvermögen bekennen, solange wir auf unsern Füßen stehen und auf unsern natürlichen Willen angewiesen sind, daß wir alles Gute der überschwenglichen Gnade Gottes zuweisen, die allein vermag, aus dem Tode Leben zu schaffen, aus Kindern des Zornes Kinder des göttlichen Wohlgefallens. Augustin will, ganz in Übereinstimmung mit dem Apostel Paulus, alles

Verdienst des Menschen niederschlagen, womit er vor Gott treten und Ansprüche an ihn erheben könnte. Wir sollen dem grundgütigen Schöpfer und Erlöser nicht nur das eine und andre, wir sollen ihm alles verdanken, alles aus seiner Hand nehmen als unverdientes Gnadengeschenk, das Wollen wie das Vollbringen, den Anfang unsrer Bekehrung, wie den Fortgang unsrer Heiligung und den endlichen Sieg und die Krone des Lebens. Augustin ließ sich daher nicht ein auf jenes Markten und Feilschen, wonach dem Menschen doch wenigstens etwas zukäme, wonach der Mensch den einen Schritt und Gott den andern zu thun hätte, wie das die Semipelagianer wollten; sondern wir sollen den Mut haben (und auch diesen Mut selbst gibt uns die Gnade), jeden, auch den leisesten Anspruch an unser Verdienst aufzugeben, damit die Ehre rein bewahrt werde auf Gottes Seite. Und wer wird nicht zugeben, daß diese Stimmung doch die einzig wahrhaft religiöse Stimmung ist, wie ja auch einer der größten Theologen der neuern Zeit (Schleiermacher) die Religion gefaßt hat als das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von Gott? Diese religiöse Seite des Verhältnisses hat also Augustin vollkommen erkannt und zu ihrem vollen, unverkümmerten Ausdruck gebracht.

Ob auch ebenso die sittliche Seite? das ist nun eine andre Frage, die wir nicht umgehen können. Daß der natürliche Wille des Menschen, der sich im Streite zwischen Pflicht und Neigung zum freien Willen aufzuringen sucht, noch nicht der wahrhaft freie, sondern ein gebundener Wille, daß die Tugend, die noch zu kämpfen hat, noch nicht die vollendete Tugend ist, zu der uns Gott durch Christum berufen hat, das haben wir soeben anerkannt. Gleichwohl ist dieser Kampf nötig, und die Zumutung, die wir an den Menschen als ein freies Wesen stellen, ist so sehr berechtigt, daß sich Augustin ihr nicht entziehen konnte*); aber in dieser Beziehung hat er sich doch mehr mit einem Machtspruche geholfen, als daß er in die noch gebundene sittliche Natur des Menschen uns einen klaren Blick hätte thun lassen. Er hat den gordischen Knoten mit dem Schwerte zerhauen, aber nicht gelöst. Das Verhältnis der natürlichen Freiheit zu der Freiheit, die wir erst durch Gnade erlangen, hat er nicht hinlänglich erörtert, und wenn er den Ausdruck gebraucht, daß die natürliche Freiheit nur eine Freiheit zum Bösen sei, so hat er damit wenigstens etwas ausgesprochen, das wie Ironie klingt. Wenn wir auch vollkommen einverstanden sind

*) Sehr schön sagt in dieser Hinsicht ein neuerer Dichter:
„Am Müssen lernen wir das Wollen,
Und an den Fesseln, frei zu sein.“

damit, daß in religiöser Beziehung die menschliche Tugend vor Gottes Gerechtigkeit nicht bestehen kann, daß sie kein Verdienst begründet vor ihm, so werden wir doch in sittlicher Beziehung den Unterschied nie zu verwischen vermögen, der zwischen dem tugendhaften und nach der Tugend strebenden Menschen und dem Lasterhaften besteht. Wir können uns nicht gleichgiltig verhalten gegen Lob und Tadel des sittlichen Urteils; dem Großen, dem Edlen, wie es uns aus der auch noch nicht wiedergebornen Menschennatur entgegentritt, werden wir unsre Anerkennung nicht versagen, und darum werden wir uns nie entschließen können, die Tugenden der Heiden mit Augustin nur glänzende Laster zu nennen. Vor Gott mögen sie es sein, vor dem sogar seine Heiligen nicht unbefleckt sind; aber es widerstrebt unsrer innersten Natur, von vornherein die sittlichen Unterschiede zu tilgen, die sich auf der Skala der menschlichen Handlungen bemerklich machen. Ja, es wäre geradezu unsittlich, wollten wir die Tugenden andrer damit verkleinern, daß wir sie für glänzende Laster erklären, um uns die Beschämung zu ersparen, die wir empfinden, wenn es heißt: Gehe hin und thue desgleichen! Das sittlich Große, das sittlich Schöne und Edle soll uns imponieren, es soll unser Herz ergreifen, es rühren und begeistern, wo es uns begegnet, und welch ein gewaltiger Hebel das sittliche Beispiel in den Händen der Erziehung ist, wer mag es verkennen? Hier ist also eine Lücke im augustinischen System, die bis auf den heutigen Tag die tiefsten Denker sich vergeblich auszufüllen bemüht haben. Der Semipelagianismus hat sie nicht ausgefüllt, er hat sie nur zugedeckt und verkleistert; seine Arbeit war ein halbierendes Flickwerk zwischen den Forderungen des religiösen und des sittlichen Menschen. Es muß, wenn wir uns befriedigt fühlen sollen, beides unverkümmert zu seinem Rechte kommen, das Sittliche wie das Religiöse, die Freiheit der Selbstbestimmung gegenüber der Naturgewalt, wie die Abhängigkeit von Gott gegenüber dem Bewußtsein eigner sittlicher Würde. Für das praktische Bedürfnis werden wir ausreichen, wenn wir mit Augustin überall die Ursache des Bösen nicht in Gott, auch nicht in etwas außer uns, heiße es Teufel oder Materie, sondern in uns, in unsrem verderbten Willen, die Quelle des Guten aber nicht in uns (sofern wir noch von Gott geschieden sind), sondern in Gott suchen, und wenn wir bei jeder Sünde, in die wir fallen, uns die Schuld, bei jeder guten That, die uns gelingt, Gott die Ehre geben. Das Böse an andern endlich darf uns nie zur Entschuldigung, das Gute an andern muß uns vielmehr zur Beschämung

und Ermunterung dienen, während wir das Richten über die Motive Gott überlassen.

Und was dann endlich die Lehre von der Erwählung betrifft, so werden wir auch hier das praktisch-religiöse Moment der Lehre am sichersten ergreifen, wenn wir uns erinnern, daß diese Wahl eine Gnadenwahl heißt. Man ist gewohnt, nur die harte, die abschreckende Seite dieser Lehre hervorzukehren; ja, es hat nicht an solchen gefehlt, die sie etwa auf eine Linie mit dem türkischen Fatalismus gestellt haben. Wenn aber einer gegen die Lehre von einem blinden Verhängnis war, so war es Augustin, der gerade im Kampf mit den Manichäern diese trostlose Lehre bekämpfte. Daß Gott, ehe der Welt Grund gelegt worden, also noch ehe die Sünde in die Welt gekommen, aus ewigem Erbarmen uns erwählt hat in Christo, das ist ja gerade die trostreiche Wahrheit des Evangeliums, die nicht erst Augustin erfunden, sondern die Paulus gelehrt und die in Aussprüchen Christi selbst ihren Grund hat.*) Dieses ewige Erbarmen Gottes wollte Augustin vor allen Dingen ins Licht stellen durch seine Lehre. Eine Vorherbestimmung zum Bösen, d. h. eine Nötigung dazu von seiten Gottes, hat er nie gelehrt. Daß Gott, der die Güte und Vollkommenheit selber ist, das Böse nicht als Böses geordnet, ja daß vielmehr das Böse in Gottes Wesen und in Gottes Gedanken gar nicht als Böses existiert, das hat gerade Augustin aufs schärfste betont. Die Erwählung erscheint nicht als ein Akt des Gerichtes, sondern als ein Akt der Gnade. Wenn aber Augustin diese Erwählung nur auf einige sich erstrecken ließ und nicht schlechthin auf alle, so berührte er hier, wie wir schon das letzte Mal bemerkt haben, ein Geheimnis, vor dem wir in Demut uns beugen, ohne es lösen zu können, ein Geheimnis, dessen Schleier uns auch die heilige Schrift nicht enthüllt, und auf das wir gleichfalls durch die Erfahrung hingewiesen werden, soweit diese zureicht. Wenn geschrieben steht: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt“ (Matth. 20, 16), so werden wir doch gewiß an den Ernst dieser Worte erinnert, wenn wir aus Erfahrung sehen, wie wenige in der That auf dem schmalen Wege wandeln, der zum Leben, und wieviele auf dem breiten Wege, der zum Verderben führt. Eine traurige Wahrnehmung allerdings. Aber weit trauriger und betrübender noch müßte diese Wahrnehmung werden, wenn von der Menschen Würdigkeit ihr ewiges Schicksal abhinge und

*) Matth. 20, 16.

nicht von Gottes Erbarmen, in Beziehung worauf auch wieder die Schrift sagt, daß, was bei Menschen unmöglich, dennoch möglich sei bei Gott (Luk. 17, 27). Hinge die Seligkeit rein vom Verhalten des Menschen ab, so würde ja nicht einer selig, weil vor dem Gesetz nicht einer gerecht ist. Eben deshalb bestritt ja Augustin jene Donatisten, die eine Kirche von lauter Heiligen wollten. Wie großartig erscheint dieser engen Ansicht gegenüber Augustins Lehre von der heiligenden Macht, die in der Kirche, die in der lebendigen Verbindung der Gläubigen mit Christo liegt! Diese Lehre Augustins von der Kirche, dünkt mich, bilde eine notwendige Ergänzung zu seiner Lehre von der Gnadenwahl. Wir dürfen ja nicht vergessen, daß Augustin dem sündhaften Zusammenhang des Menschengeschlechts in Adam auch den Erlösungs-Zusammenhang mit Christo, daß er der Erbsünde das himmlische Erbe in Christo entgegenstellt, und daß er im Grunde nur darum allen Nachdruck auf das eine legt, um das andre zu erheben und zu verherrlichen. Wir haben also nicht den ganzen Augustin, wenn wir nur das Harte und Schroffe seiner Lehre und nicht auch das Große und Erhebende derselben ins Auge fassen: seine Lehre von der Kirche und ihren Gnadenmitteln.

Wir haben früher gesehen, wie die Kindertaufe bis auf die Zeit Augustins noch nicht allgemein war. Durch Augustins Lehre erhielt sie eine wichtige Bedeutung und eine eigentümliche Stellung im Ganzen seines Systems. Wie Augustin bei der Sünde nicht sowohl das Individuum ins Auge faßt, in welchem die Sünde schon zum Ausbruch gekommen und schon zur persönlichen Sünde entwickelt ist, sondern wie er alle zusammenfaßt in dem einen Repräsentanten der Menschen, in Adam, so faßt er auch bei der Gnade nicht sowohl das Individuum ins Auge, als den großen Heilszusammenhang, in den auch schon das Kind eingeführt wird durch die Taufe. Durch die Taufe wird nach Augustin nicht nur die adamitische Schuld getilgt, sondern es gehen auch alle die in der Kirche wirksamen Heilskräfte auf das Kind über; es wird von ihnen getragen und befruchtet, noch ehe sein eignes, persönliches Bewußtsein sich erschließt, und wie die Sünde Adams auf die leiblichen Nachkommen überging, so hat es nun auch unbewußt teil an den Heilsgütern der Kirche; der Glaube der Gemeinde wird ihm ebenso als eigner Glaube zugerechnet, noch ehe es selber glaubt, wie ihm die Sünde Adams zugerechnet wurde, ehe es selbst eine Sünde beging. Dabei muß uns nun aber allerdings auch wieder eine Lücke auffallen im augustinischen System. Wie bei der Lehre von der Sünde die

persönliche Sünde zu wenig geschieden erscheint von der sogenannten Erbsünde, und die Verantwortlichkeit beider nicht genug auseinandergehalten wird, so tritt auch hier die Bedeutung des persönlichen Glaubens, der doch allein die Gnade sich wahrhaft aneignen und ein rechtfertigender Glaube sein kann, zurück hinter den Glauben der Kirche, und auf das Äußere der Taufe wird offenbar ein zu großes Gewicht gelegt. Zwischen der schon bei dem Kinde sich einstellenden Taufgnade und der sich späterhin in dem freien Menschen bezeugenden Gnade wird ebensowenig unterschieden, wie zwischen der Erbsünde und der persönlichen Sünde. So groß der Gedanke Augustins also ist, die Menschheit sowohl in Beziehung auf die Sünde als auf die Gnade als ein Ganzes zu fassen, ein Gedanke, an den die Beschränktheit des Pelagianismus nicht hinanreicht, und der auch jetzt noch vielen ein unzugängliches Geheimnis ist, so hat doch auch an beiden Orten das Individuelle, das Persönliche sein Recht, und dieses kommt bei der augustinischen Auffassung allerdings zu kurz. Die großartige Objektivität, in die er uns einführt, hat etwas Imposantes, aber auch etwas Verführerisches, zur sittlichen Trägheit Verleitendes. Die katholische Kirche der Folgezeit, die mit ihren Anschauungen wesentlich auf dem augustinischen Dogma von der Kirche wurzelte, hat es uns gezeigt, wie das persönliche Leben des einzelnen Gläubigen gleichsam nur eingemauert erschien in den großartigen Bau der Kirche, ohne zu eigner Bewegung und sittlicher Selbstbestimmung zu gelangen. Die Kirche wurde die große Heilsassekuranz-Anstalt, in der der einzelne sich geborgen hielt, und je unentwickelter daher das Glaubensleben des einzelnen war, desto mehr schlich dann wieder allmählich die pelagianische Werkheiligkeit in die Kirche ein, im grellen Widerspruche mit dem augustinischen Dogma selbst, bis endlich jener echte Augustiner, Martin Luther, die Gnadenlehre Augustins dadurch wieder zu Ehren brachte, daß er sie weiter fortbildete. Er machte die Aneignung dieser Gnade nicht abhängig von dem bloßen äußern Zusammenhang mit der Kirche, sondern daran lag ihm alles, daß der einzelne sich bewußt werde eines lebendigen persönlichen Zusammenhanges mit Gott und Christo. Das ist die große Bedeutung seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, oder vielmehr nicht seine Lehre ist es, sondern die Lehre des Apostels Paulus, die er noch tief- und vollsinniger ergriffen hat, als Augustin. Wie dann der zweite große Reformator Calvin von einer andern Seite die Lehre von der Gnadenwahl noch weiter ausbildete, und wie sich überhaupt die Lehre unsrer evangelischen Kirche

nach ihren beiden Fraktionen, der lutherischen und der reformierten, zu **Augustin** stelle, dies weiter auseinanderzusetzen würde über die Grenzen hinausführen, die wir uns heute gesteckt haben. Nur soviel sei mir zu erinnern erlaubt, daß sämtliche Reformatoren sich ursprünglich auf den augustinischen Boden gestellt haben, ja, daß die Erwählungslehre, die später eine unterscheidende Lehre der **reformierten Kirche** geworden ist, anfänglich allen gemein war, und daß die lutherische Kirche erst später den Konsequenzen auszuweichen suchte, vor denen die reformierte Kirche nicht zurückgeschreckt ist. Aber die Besonnenen in der reformierten Kirche haben gleichwohl immer daran festgehalten, daß, wenn auch das Heil der Menschen einzig abhängig ist von dem unerforschlichen Ratschluß Gottes, wir darum doch nie über die Zahl der Erwählten ein Urteil uns erlauben dürfen; sondern weil Gott will, daß allen Menschen geholfen werde, sollen wir auch von allen das Beste hoffen. So lehrt die helvetische Konfession. Und mit ihr stimmt jenes Bekenntnis des edlen Kurfürsten Sigismund von Brandenburg, darin wir gewarnt werden, „mit der Vernunft in den Himmel hinaufzuklettern und allda in einem sonderlichen Register oder in Gottes geheimer Kanzlei und Ratstuben erforschen zu wollen, wer da zum ewigen Leben versehen sei oder nicht, da doch Gott das Buch des Lebens versiegelt hat, daß ihm wohl keine Kreatur hineingucken wird." Dies würde auch Augustin unterschrieben haben.

Wenden wir uns nun von Augustins Theorie seinem praktischen Verfahren zu, so haben wir schon in der letzten Vorlesung erinnert, daß er keineswegs die Ermahnung zur Buße und das Streben nach Heiligung für überflüssig hielt, sondern solche falsche Konsequenzen aus seiner Lehre mit Entschiedenheit zurückwies. Keiner hat selbst so ernstlich auf Buße gedrungen, so dringend zum christlichen Leben und zur Übung der christlichen Tugend ermahnt, als er; wir können daher Augustin nicht verlassen, ehe wir ihn auch noch in seiner praktischen Wirksamkeit als **Prediger** betrachtet haben. Neben Chrysostomus mag **Augustin**, was die Form der Rede betrifft, weniger glänzend erscheinen, aber an Gehalt, an tiefem Gehalt der Gedanken steht er ihm nicht nach. Es ist allerdings nicht die **griechische** Beredsamkeit, die uns hier entgegentritt in ihrer schwungreichen Fülle, in ihren biegsamen Formen; es ist die kernhafte, bündige Sprache Latiums, der schon der Afrikaner Tertullian ein eigentümliches christliches Gepräge aufgedrückt hatte und nach ihm Cyprian. Neben ihnen hat Augustin vorzüglich von seinem großen Vorbild Ambrosius gelernt; aber wie bei

Chrysostomus und Ambrosius selber ist es auch bei ihm der Charakter, der im christlichen Kampf geübte und gestählte Charakter, der seinen Reden erst den rechten Nachdruck gibt. Augustin hat jedoch nicht nur gepredigt; er ist auch der erste unter den Vätern, der über die Kunst zu predigen sich wissenschaftliche Rechenschaft gegeben und der für andre Prediger Anleitung zum Predigen gegeben hat; bei ihm finden wir die ersten Grundlinien zu einer christlichen Homiletik (in seiner Schrift: de doctrina christiana). Wie Chrysostomus, so gründet auch er die Predigt auf die heilige Schrift. Sie ist ihm die Lehrerin und Herrin aller Weisheit, die Führerin zur echten Menschenkenntnis, die rechte Heils- und Lebensquelle, aus der der Prediger schöpfen muß. Er soll nichts vortragen, was er nicht aus ihr beweisen kann. Sind auch seine eignen Worte schwach, sie gewinnen an Stärke durch das Zeugnis der Schrift. Aus ihr lernt sich auch am besten die Kunst der Rede, an ihr soll der Stil des Predigers sich bilden. Augustin hatte Sinn für diesen eigentümlichen Stil der Schrift, worüber er sehr viel Feines und Geistreiches sagt. Dabei machte er sich aber auch das zu nutze, was die weltlichen Redner des Altertums, namentlich ein Cicero, über die Kunst der Rede gelehrt haben. Der christliche Redner muß, wie jeder Redner, es verstehen, das Schlichte schlicht, das Maß Fordernde mäßig, das Großartige groß zu behandeln. Wo er lehrt, da geschehe es in schlichtem, wo er lobt, in gemäßigtem, wo er ermahnt, in großem, in gewaltigem Vortrag (submisse, temperate, granditer). Wir sehen, Augustin war kein Freund der Einförmigkeit und Eintönigkeit des Vortrags; er forderte Abwechselung, aber eine Abwechselung, die auf der Natur der Sache selbst beruht, durch das Wesen der Predigt bedingt ist. Nach ihm soll der Prediger nicht nur belehren, er soll auch ergötzen, oder wenn dieser deutsche Ausdruck zu stark ist für das lateinische delectare, er soll den Zuhörer anziehen, ihn wohlthätig erfassen; endlich aber soll er ihn auch rühren, bewegen, hinreißen.*) Den größten Nachdruck aber soll der Prediger seinen Reden geben durch seinen

*) Hierin begegnet sich Augustin mit Origenes. Auch dieser fordert vom Prediger beides, sowohl das Belehrende, als das Ergreifende, Erbauende. „Wer im Vortrage nur anklagen und strafen will, ohne zugleich dunkle Stellen zu erklären, tiefere Lehren zu berühren und Blicke in die Weisheit der Geweihten zu eröffnen, würde einem Feuer gleichen, welches nur entzündet, ohne zu erleuchten. Wer hingegen nur lehren, nur die Geheimnisse enthüllen wollte, es aber unterließe, den Sünder zu strafen, den Nachlässigen zu züchtigen und die Strenge der Lehre geltend zu machen, der wäre ein Feuer, welches nur erleuchtet, aber nicht zündet.“ (Hom. in Exod. XIII. 177.)

Wandel, damit nicht der eine oder andre im stillen oder gar laut zu sagen veranlaßt werde: warum thust du selbst nicht, was du mir empfiehlst?

Wir besitzen noch eine schöne Anzahl Predigten (Sermonen) Augustins, die sich unter anderm auch durch ihre Kürze auszeichnen. Es sind ihrer nahe an 400, wenn man die unechten abzieht. Augustin genügte sich selbst nicht; er klagt, daß er das, was er gern sagen und seinen Zuhörern ans Herz legen möchte, nicht immer so sagen könne, wie er wolle. Und welchem Prediger ginge es nicht so? Auf die Zuhörer aber muß er einen gewaltigen Eindruck gemacht haben. Auch ihm begegnete es, wie dem Chrysostomus, daß ihm bisweilen ein lauter Beifall bezeugt wurde. Aber auch er wies ihn von sich. Diese Lobsprüche, sagte er, drückten ihn mehr, als daß sie ihn freuten; er sah darin mehr die Blätter des Baumes, als seine Früchte. Auch Augustins Reden waren übrigens nicht frei von den Fehlern der Zeit. Auch bei ihm tritt das Deklamatorische, wie bei Chrysostomus, bisweilen zu stark hervor, und in einem Punkt steht er hinter Chrysostomus zurück. Wenn dieser sich, wie wir gesehen haben, einer nüchternen Schrifterklärung befliß, so erging sich Augustin oft in allegorischen Spielereien.*) Und so sehr er auf dem Grunde der Schrift stand, so unauflöslich war ihm die Autorität der Schrift an die Autorität der Kirche gebunden. Berühmt ist sein Ausspruch geworden: ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich das Ansehen der Kirche nicht dazu bewegte. Auch hinsichtlich des Umfanges der Bibel schloß sich Augustin dem einmal Überlieferten an. Während der gelehrtere Hieronymus (wie wir früher gezeigt) jene spätern Erzeugnisse der jüdischen Litteratur, die man gemeiniglich die Apokryphen des Alten Testaments nennt, den übrigen Büchern des Alten Testaments nicht gleichstellte, ohne sie darum zu verwerfen, so war es Augustin, der zu ihren Gunsten den Ausschlag gab. Die Reformatoren sind hierin dem Hieronymus, die römische Kirche dem Augustin gefolgt.

Soweit über Augustin. Es sei mir erlaubt, zum Schlusse dieser Vorlesung noch eine Persönlichkeit vorzuführen, die neben einem Chrysostomus und Augustin wieder eine eigentümliche Stellung einnimmt. Es ist nicht ein Kirchenlehrer und Kirchenvater ersten Ranges, sondern ein christlicher Philosoph, der, vom Heidentum zum Christentum

*) Wenn Origenes einen dreifachen, so hat er sogar einen vierfachen Schriftsinn gelehrt, worin ihm die mittelalterlichen Theologen unter mannigfachen Modifikationen gefolgt sind.

übergetreten, auch innerhalb des Christentums seiner philosophischen Geistesrichtung folgte, und dessen äußere Stellung, die er in der Kirche als Bischof einnahm, uns beweist, wie bei allen beengenden Formen der Rechtgläubigkeit doch auch mitunter Ausnahmen stattfanden, und wie einer geachteten Persönlichkeit auch manches hinging, was an einem andern als Häresie würde bekämpft worden sein. Es ist dies der christliche Philosoph Synesius. Er war aus Cyrene in der Landschaft Pentapolis in Afrika gebürtig und hatte in Alexandrien seine Studien gemacht. Er war noch ein Schüler jener Hypatia, deren tragisches Schicksal wir früher erwähnt haben. Er hatte schon als Jüngling sich nach der Wahrheit gesehnt, aber diese einzig in der Philosophie gesucht, auf deren höherem Standpunkt er die verschiedenen Wahrheitsstrahlen der positiven Religionen in einen Brennpunkt zu sammeln suchte. In allen Religionen erkannte er etwas Göttliches; aber das Wesentliche derselben suchte er nicht in ihren historischen Erscheinungsformen, sondern in der rechten Stimmung des Herzens. So hatte er noch als Heide einem Freunde geschrieben, der ein christlicher Mönch geworden war: auf die Farbe des Mantels komme es nicht an, ob dieser schwarz sei, wie der der Mönche, oder weiß, wie der der Philosophen, wenn nur die Gesinnung die rechte sei. Nun aber wurde ihm, dem noch sehr jungen Mann, im Jahr 397 eine ehrenvolle Gesandtschaft nach Konstantinopel an den Kaiser Arkadius übertragen und diese sollte ihm der Weg werden zum Christentum. Drei Jahre hielt er sich in der Residenz auf und hatte viel Unangenehmes bei seiner politischen Mission zu erfahren. Seine Philosophie reichte nicht aus, ihm alles überwinden zu helfen, was ihn quälte. Er besuchte auch die christliche Kirche. Es war zur Zeit, als Chrysostomus da wirkte; möglicherweise hörte er ihn predigen. Die Geschichte meldet nichts Bestimmtes darüber. Aber einen Zug nach dem Christentum verspürte er in seinem Herzen. Als er in sein Vaterland zurückgekehrt war, da warf er sich vor Gott nieder und betete also: „Vater, du Quell der heiligen Weisheit, laß meinem Herzen aus deinem Schoß das geistige Licht leuchten; zeige mir den heiligen Pfad, der zu dir führt, gib mir das Zeichen, drücke mir dein Siegel auf.“ Er trat sodann mit christlichen Bischöfen in Verbindung, namentlich mit jenem Bischof Theophilus, der in der Verfolgungsgeschichte des Chrysostomus die traurige Rolle spielte. Merkwürdig, daß derselbe Mann dem Synesius gegenüber eine weit größere Duldsamkeit zeigte, als dort. Er war es, der den Synesius nicht nur bewog, sich taufen zu lassen, sondern

der ihn auch vermochte, den Ruf zum Bischof anzunehmen, der von der Gemeinde zu Ptolemais an ihn erging.

Dieser Ruf kam zu einer Zeit an ihn, als er noch zwischen Platonismus und Christentum schwankte, ja, als sein Herz noch zwischen Geistlichem und Weltlichem geteilt war. Was nun aber hierbei erfreulich ist, das ist die Aufrichtigkeit des Sinnes, die uns aus Synesius' Benehmen entgegentritt, und hinwiederum die Weitherzigkeit der Gemeinde. Synesius erklärte, er wäre lieber gestorben, als daß er das Amt angenommen hätte; allein er erkannte darin auch wieder eine Fügung Gottes, der er sich nicht entziehen dürfe. Synesius war mit den Dogmen des Christentums noch gar nicht aufs reine gekommen; namentlich wußte er die Lehre von der Auferstehung des Leibes sich nicht zurechtzulegen, da ihm nach seinen philosophischen Voraussetzungen die „Unsterblichkeit der Seele“ genügte zur Seligkeit. Er sah wohl ein, daß er als christlicher Bischof verpflichtet sei, das zu lehren, was die Kirche lehre; aber heucheln wollte er nicht und konnte er nicht, obgleich er eine Akkomodation an die geläufigen Vorstellungen erlaubt und durch die Umstände geboten hielt.*) Er erklärte solches aufrichtig denen, von welchen die Erteilung der bischöflichen Würde abhing. Aber diese, welche nicht sowohl auf die einzelnen Glaubensvorstellungen des Mannes sahen, als auf den Mann selbst, auf seinen christlichen Charakter, auf seinen Ernst und seinen Wahrheitssinn, beruhigten ihn über seine Skrupel und erklärten ihm, sie hofften zu Gott, daß der das gute Werk in ihm angefangen, es auch in ihm fortführen werde. Und so geschah es auch wirklich. Nachdem Synesius von Theophilus die Ordination empfangen, forderte er die Gemeinde auf, mit ihm und für ihn zu beten, daß der Herr ihn mehr und mehr zur Erkenntnis führen möge. Synesius erstarkte durch die Verbindung mit den Christen, durch eigne Erfahrungen und Erfahrungen des Amtes immer mehr in den Grundsätzen des Christentums und gewann sich allgemeine Achtung und Liebe. Mit Theophilus blieb er in freundschaftlicher Verbindung, obschon er dessen Benehmen gegen Chrysostomus nicht gutheißen konnte. Übrigens fehlte es ihm in seinem Bistum auch nicht an verschiedenen Gelegenheiten, Proben seines christlichen Glaubensmutes abzulegen. Ich will nur ein Beispiel anführen, das uns an das Verhältnis des Chrysostomus zu Eutropius erinnert. Der Statthalter Andronicus in Pentapolis machte sich durch seine Bedrückungen verhaßt, und als

*) Darin ging er allerdings sehr weiter, weiter als wir es verantworten möchten, vgl. Baur, K. G. II, S. 53, 54.

die Bedrückten bei dem Bischof ihre Zuflucht suchten, schnitt er, gleich jenem Eutropius, der Kirche das Asylrecht ab. „Vergebens“, sagte er in Beziehung auf einen von ihm verfolgten Mann, „möge dieser seine Hoffnung auf die Kirche setzen; es werde ihn keiner seiner Gewalt entreißen, und wenn er auch den Fuß Christi ergriffe.“ Synesius sprach, als alle Vorstellungen vergebens waren, den Kirchenbann über den Statthalter aus. Dies wirkte. Andronicus bereute seinen Fehler, fiel aber aufs neue in seine Leidenschaft, bis eignes Unglück ihn beugte, und in diesem stand ihm Synesius als Tröster bei. Ihm selbst aber wurden auch manche Leiden und Kämpfe nicht erspart, und wehmütig blickte er, weil er sich der Aufgabe des Priesters nicht gewachsen fühlte, in die frühere Zeit philosophischer Ruhe zurück. Dazu drückte ihn noch der herbe Verlust seiner Kinder nieder. Sein eignes Todesjahr läßt sich nicht genau bestimmen; doch muß er vor dem Jahr 431 gestorben sein.

Seine Geschichte bildet eine merkwürdige Episode in der Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts. Wir lernen aus ihr einmal, daß die Wege Gottes mit den Menschen verschieden sind. Schon Neander hat auf diese Verschiedenheit aufmerksam gemacht, wie sie sich besonders in der Bekehrung eines Synesius und in der eines Augustin zeigt.*) Dort ein ruhiges, allmähliches Sichaufschließen der Wahrheit, hier ein lang verhaltener Trotz und endlich das gewaltsame Brechen desselben; dort ein allmählicher Übergang aus der Philosophie zum Christentum, aus dem Vorhofe in das innere Heiligtum des Glaubens, hier ein Ergriffenwerden von der Hand Gottes in einem entscheidenden Augenblick. Wir lernen aber auch das daraus, wie das Wort: „den Schwachen im Glauben nehmet auf“ nicht darf vergessen werden über der ernsten Warnung des Apostels, nicht an einem Joche zu ziehen mit den Ungläubigen. Es hat sich ja wohl zu allen Zeiten wiederholt, und am häufigsten mögen diese Beispiele gerade in unsrer Zeit sich finden, daß ein durchaus christlich gestimmtes, ja ein schon gläubig gewordenes, zu seinem Gott im kindlichen Verhältnis stehendes Gemüt sich in einem Menschen finden kann, dessen Verstand noch nicht alle Zweifel überwunden hat, die sich ihm entgegendrängen; daß einer mit dem Herzen entschieden Christo angehören kann, ohne mit allen Lehren des Christentums und selbst mit den wesentlichen Lehren desselben aufs reine gekommen zu sein. Wie soll sich die Kirche solchen Leuten gegenüber verhalten? Die Antwort wird wohl die sein: sie soll ihnen mit

*) S. Denkwürdigkeiten II, S. 47 ff.

Schonung und Liebe entgegenkommen, aber ein Lehramt ihnen zu vertrauen, sei gewagt. Und wir müssen die Richtigkeit dieser Antwort im allgemeinen anerkennen; die Wahl des Synesius bildet immerhin eine merkwürdige Ausnahme, eine Anomalie. Allein in Sachen des Vertrauens läßt sich eben keine allgemeine Regel aufstellen. Wo das gute Vertrauen wirklich in dem Grade vorhanden ist, wie bei den Geistlichen, die den Synesius wählten, trotz seines Geständnisses, daß er nicht in allen Stücken den öffentlichen Kirchenglauben teile, da mag auch immerhin die Ausnahme gerechtfertigt erscheinen. Wenigstens läuft die Kirche weniger Gefahr dabei, als wenn sie einen Mann von der strengsten Orthodoxie wählt, dem es doch an innerem Berufe zum Geistlichen, an lebendigem Wahrheitssinn, an religiösem Interesse, an jenem Liebestriebe fehlt, der in die Wahrheit leitet. Wir dürfen nicht vergessen, daß der Glaube nicht nach der Quantität, nicht nach der größern oder geringern Anzahl der Glaubensartikel, die einer in sein Bekenntnis aufnimmt, sondern nach der Qualität, nach seiner Reinheit, Innigkeit, Lauterkeit zu schätzen ist. Nicht an der Elle ist der Glaube zu messen, er muß mit dem Senkblei ergründet, auf der Wage gewogen werden. Wie schwer er wiegt, wie tief er geht, darauf kommt es an. Und da kann eine tüchtige Gesinnung uns Gewähr geben, auch wo das Bekenntnis unvollständig ist, während gerade das bloße Bekenntnis in all seiner Länge und Breite uns noch keine Gewähr gibt. Das haben auch Männer wie Chrysostomus und Augustin erkannt, und so sei es mir erlaubt, von jedem dieser beiden noch ein Wort zum Schlusse anzuführen. — „Thue, was du thun sollst", sagt Chrysostomus*), „und suche mit dem rechten Sinne die Wahrheit zu empfangen, und Er wird dir sie gewiß offenbaren." Und Augustin sagt: „Wenn die Wahrheit nicht mit ganzer Kraft der Seele gesucht wird, kann sie auf keine Weise gefunden werden. Wenn sie aber so gesucht wird, wie es ihrer würdig ist, kann sie sich denen, die sie lieben, nicht entziehen und verbergen. Bittet, so wird euch gegeben; suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan. Es ist nichts verborgen, das nicht offenbar werde. Die Liebe ist es, welche bittet, die Liebe, welche sucht, die Liebe, welche anklopft, die Liebe, welche aufthut, die Liebe, welche in dem, was aufgethan worden, ihre Ruhe findet." „Nur die Wahrheit trägt den Sieg davon, aber der Sieg der Wahrheit ist die Liebe."

*) Bei Neander Denkwürdigk. II, 35.

Sechsunddreißigste Vorlesung.

Die Streitigkeiten über die Naturen in Christo. — Apollinaris. — Nestorius und Cyrill. — Synode zu Ephesus 431. — Eutyches. — Die Räubersynode 449. — Synode zu Chalcedon 451. — Überschätzung und Unterschätzung der kirchlichen Lehrbestimmungen. — Die Monophysiten. — Der Dreikapitelstreit. — Die sittlichen Zustände der Kirche nach ihrer Licht- und Schattenseite. — Wohlthätigkeit. — Die christlichen Frauen.

Wir haben nun in einer längern Reihe von Vorlesungen die Lehrentwickelung der Kirche im Zusammenhange mit großen, ausgezeichneten Persönlichkeiten betrachtet, die wir die Kirchenväter zu nennen gewohnt sind und die wir als die Träger und Förderer der kirchlichen Rechtgläubigkeit bezeichnet haben. So fanden wir, um das Bisherige kurz zusammenzufassen, zuerst den arianischen Streit, d. h. den Streit über die ewige Gottheit Christi und über die göttliche Dreieinigkeit, im Zusammenhange vor allem mit der Person des Athanasius, den die Kirche den Vater der Orthodoxie nennt. Sodann sind die übrigen Träger der morgen- und abendländischen Kirche, die Persönlichkeiten eines Basilius, eines Gregor von Nyssa, eines Gregor von Nazianz, eines Hilarius und Ambrosius, eines Hieronymus, Epiphanius, Chrysostomus an unserm Blick vorübergegangen, und auch diese alle fanden wir mehr oder weniger verwickelt in den arianischen Streit und dessen Verzweigungen, einen Streit, der über ein Jahrhundert die Kirche bewegt und beunruhigt hat, und dessen Nachwirkungen wir auch weiter noch begegnen werden. Endlich haben wir am Lebensfaden des heiligen Augustinus die Streitigkeiten betrachtet, die den menschlich-sittlichen Lebensgrund noch näher berühren, als jene trinitarischen Kämpfe, namentlich die Erörterungen einmal über das Wesen der Kirche (im Donatistenstreit) und dann vorzüglich die sehr schwierigen, aber auch überaus wichtigen, und je nachdem man sie faßt, fruchtbaren Erörterungen über das Wesen

der Sünde und der Erbsünde, über das Verhältnis der menschlichen Freiheit zur göttlichen Gnade und über die Gnadenwahl und die Vorherbestimmung Gottes. Wir konnten bei dieser letzten Betrachtung die Beobachtung machen, wie der äußere Lebensgang und die innern Lebenserfahrungen Augustins, wie namentlich der merkwürdige Wendepunkt seines Lebens, seine Bekehrung, uns den Schlüssel geben zu seiner Lehre, und wie wir uns das System nicht wohl denken können ohne den Mann, und den Mann nicht ohne das System. Genug, soweit wir bisher die Lehrentwickelung verfolgt haben, finden wir sie getragen von Persönlichkeiten, die für ihre Lehre einstehen, denen sie Gewissenssache, ernste, heilige Überzeugung gewesen ist.

Man könnte sich nun in der That versucht fühlen, zu fragen, ob jene Männer die Lehre der Kirche durch das Übergewicht ihres Geistes in die Bahn hineingedrängt haben, die wir sie später durchlaufen sehen, ob sie mit einem Wort die Lehre geschaffen und sie der Kirche gegeben haben, oder ob nicht vielmehr der Geist der Kirche diese Männer zu seinen Organen gewählt und gebildet habe, um sich ihrer zu seiner Entwickelung in der Zeit zu bedienen. Die Frage ist auch wirklich nach beiden Seiten hin beantwortet worden, und je nachdem man die Geschichte betrachtet, entweder als ein Produkt menschlicher Thätigkeit, oder als den Ausdruck und die Vollziehung eines ihr inwohnenden Gesetzes, je nachdem wird man das eine oder das andre zu behaupten geneigt sein. Im Grunde stoßen wir jedoch auch hier wieder auf das Geheimnis, mit dem wir uns in der vorigen Vorlesung beschäftigt haben, auf die große Frage nach der menschlichen Freiheit und ihrem Verhältnis zur göttlichen Notwendigkeit. Wie dem aber auch immer sei, soviel ist gewiß, daß, wo solche ausgezeichnete Persönlichkeiten den Mittelpunkt einer kirchlichen Streitigkeit bilden, diese selbst an Interesse gewinnt, selbst da, wo manches mit unterläuft, das uns betrübt. Da hingegen, wo nur die Massen sich bekämpfen, aus denen höchstens leidenschaftliche Führer das Haupt erheben, so daß die Stimme der Besonnenheit und der Mäßigung nur schwach oder gar nicht vernommen wird, da wird der Kampf zum Tumult, und der Gegenstand des Kampfes selbst, bei allem Heiligenschein, mit dem er sich zu umgeben sucht, ein Tummelplatz der Leidenschaften. Leider sehen wir dies bei den Streitigkeiten eintreten, welche bald nach dem Tode Augustins das 5. und noch einen Teil des 6. Jahrhunderts erfüllen. Auch das Objekt dieser Streitigkeiten ist an sich ein überaus wichtiges und heiliges; es handelte sich dabei um nichts Geringeres, als um die heilige Person des

Erlösers selbst oder, wie man es ausdrückte, um die beiden Naturen in Christo. Aber die Art, wie der Streit geführt wurde, enthält des Unwürdigen und Abschreckenden genug. Und doch dürfen wir diese Streitigkeiten, die in der Kirchengeschichte unter dem Namen der nestorianischen und monophysitischen Streitigkeiten vorkommen, nicht übergehen; ja, wir müssen, um sie zu begreifen, noch einen Schritt weiter zurückgehen, bis in die arianische Streitigkeit zurück.

Während des arianischen Streites hatte man sich mehr um das ewige Verhältnis des Sohnes zum Vater, um das himmlische Geheimnis der Trinität gestritten; doch hatte sich auch dort schon die Frage erhoben, wie man sich das gottmenschliche Leben Jesu auf Erden, wie man sich das Wohnen der Gottheit in seiner Menschheit, die Erscheinung des ewigen Wortes im Fleisch, zu denken habe. Daß Christus wahrer Gott sei von Ewigkeit, das stand seit der nicäischen Lehre fest; aber darum durfte man den Satz der alten Kirche nicht aufgeben, daß Jesus Christus, der Sohn der Maria, auch wahrer Mensch gewesen. Der alte Irrtum der Doketen, wonach Jesus nur einen Scheinkörper gehabt haben sollte, war ja auf immer beseitigt und durfte in keiner Weise erneuert werden. Aber die menschliche Natur besteht nicht nur aus dem Leibe, sie besteht aus Leib und Seele, und so mußte die Frage entstehen, ob Christus, wie einen menschlichen Leib, so auch eine menschliche, d. h. eine vernünftige Menschenseele mit menschlichen Gedanken, menschlichen Gefühlen und Neigungen gehabt habe, wie andre Menschen. Dies wurde nicht gleich von allen zugestanden, und am wenigsten von denen, die einseitig nur die Gottheit Christi ins Auge faßten. Diese glaubten der göttlichen Würde Christi etwas zu entziehen, wenn sie ihm eine menschliche Seele zuschrieben. Ein Mann, der im arianischen Streit auf der Seite der Orthodoxen stand, der Bischof Apollinaris der Jüngere von Laodicea, glaubte ein recht kräftiges Zeugnis für die Gottheit Christi abzulegen, wenn er behauptete, Christus habe keine unsrer Seele verwandte Menschenseele gehabt, sondern die göttliche Vernunft habe bei Christo die Stelle der menschlichen vertreten. Sein Geistesleben sei kein andres gewesen, als eben das göttliche. Christus war ihm Gott, aber dieser Gott verdrängte gleichsam das Menschliche, so daß kein Raum mehr für dasselbe übrig blieb. Auch was mit dem Leibe des Erlösers vorging, namentlich seine Geburt und seinen Tod betrachtete Apollinaris als ein Geborenwerden und Sterben Gottes. Das klang nun sehr orthodox; aber gerade die besonnenen Vertreter der Orthodoxie, wie ein Gregor von Nazianz, widersetzten sich

dieser Lehre, weil sie die Menschheit Jesu aufhob und vernichtete. Sie drangen darauf, daß in Jesu eine menschliche Seele, mithin auch eine stufenweise Entwickelung seines menschlichen Lebens, eine Empfänglichkeit für menschliche Eindrücke anzunehmen sei, und daß man wohl unterscheiden müsse zwischen dem, was seinem ewigen Sein als Gott, und dem, was seinem zeitlichen, seinem geschichtlichen und natürlichen Leben zukomme. Diese Ansicht hatte auch die Oberhand erhalten. Gleichwohl finden wir, daß in einigen Gegenden der Christenheit, namentlich in Ägypten (Alexandrien), noch immer die Neigung vorherrschte, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo dadurch festzuhalten, daß man auch sein Menschliches in die Sphäre der Gottheit hineinzog, während in andern Gegenden (in Antiochien, in Konstantinopel) beides auseinandergehalten wurde. Die erstere Betrachtungsweise sagte mehr dem Gemüt und der Phantasie zu, die letztere befriedigte mehr den Verstand. Die Kirche aber hatte die hohe Aufgabe, auch hier das Gleichgewicht zu halten und sich einer Vermengung und Verwirrung der Begriffe ebensowohl zu widersetzen, als einer allzuscharfen Trennung und Sonderung. Nun kam eine äußere Veranlassung hinzu, wodurch der bisher schlummernde Gegensatz zum heftigen Streite erweckt und zur Flamme angefacht wurde.

Wir wissen, wie sehr seit dem Ende des 4. Jahrhunderts die Verehrung der Jungfrau Maria gestiegen war. Zu den Prädikaten, womit man sie vor allen andern Frauen und Müttern auszeichnete, gehörte das Prädikat „Mutter Gottes“ (Gottesgebärerin, θεοτόκος). Dieser Ausdruck hatte aber sein Bedenkliches, und darum erhob sich Widerspruch dagegen. Besonders war es der Bischof von Konstantinopel, Nestorius, der sich dem Ausdruck als einem unbiblischen und als einem solchen widersetzte, der zu den gefährlichsten Irrtümern hinführen könne; Maria, lehrte er, habe Christum nicht als Gott, sondern als Menschen geboren, und darum sei es geziemender, sie die Mutter Christi (χριστοτόκος) zu nennen, aber nicht die Mutter Gottes; Christus habe seine Gottheit von Ewigkeit her; nicht als Gott, sondern als Mensch sei er geboren worden. Dagegen erhob sich nun der Bischof Cyrill von Alexandrien, der Nachfolger jenes Theophilus, welcher den Chrysostomus verdammt hatte, und auf Nestorius schon deshalb erbittert, weil dieser das Andenken seines edlen Vorgängers wieder zu Ehren gebracht hatte. Er schleuderte in zwölf Sätzen, die er dem Nestorius entgegensetzte, ebensoviele Bannstrahlen wider ihn. Diesen zwölf Anathematismen setzte Nestorius wieder zwölf andre ent-

gegen. So standen nun die beiden größten Patriarchen der morgenländischen Kirche gegeneinander, der Patriarch von Konstantinopel und der von Alexandrien; einer verketzerte den andern. In der That ein klägliches Schauspiel! Zur Erbauung der Kirche diente es in keinem Fall. Jeder suchte sich Anhang zu verschaffen und den Hof für sich zu gewinnen. Kaiser Theodos II. schrieb eine Synode nach Ephesus aus, die dritte ökumenische Synode, 431 (dieselbe, auf welcher der Pelagianismus verdammt wurde). Ehe noch der Bischof von Antiochien, Johann, und die Gesandten des römischen Bischofs Leo angekommen waren, betrieb Cyrill die Eröffnung der Synode. Diese, aus lauter Anhängern Cyrills bestehend, sprach das Verdammungsurteil über Nestorius. Nun langte Johann von Antiochien mit seinen Bischöfen an und hielt eine Gegen-Synode, auf welcher Cyrill mit seinem Anhang verdammt wurde. Der Kaiser glaubte am sichersten zu gehen, wenn er die gegenseitigen Absetzungsurteile bestätigte; indessen wußte ihn Cyrill auf seine Seite zu ziehen, und auch der Bischof Johann von Antiochien ließ sich herbei, ein Glaubensbekenntnis zu unterzeichnen, mit dem sich Cyrill zufrieden gab, ob es gleich mit seiner dogmatischen Ansicht nicht übereinstimmte. Lag ihm doch mehr an der Verdammung des Nestorius, als an der reinen Lehre.

Diesen Zweck erreichte er. Nestorius blieb abgesetzt und ward nach den Oasen Afrikas verbannt. Zu seinem Sturz hatte besonders auch die Schwester des Kaisers, Pulcheria, mitgewirkt, weil er ihr in seinen Predigten ungescheut ihre Sünden vorgehalten. Also wieder ein schlagendes und trauriges Beispiel zugleich, wie menschliche Leidenschaften nur allzusehr mit im Spiel waren, wo es sich um die Feststellung göttlicher Wahrheiten handelte. Nestorius starb bald darauf im Elend, nicht aber der Streit mit ihm. War er auch für seine Person unterlegen, so hatte seine Lehre doch immer noch großen Anhang, besonders unter den Bischöfen des antiochenischen Sprengels, die mit ihrem Metropoliten sehr unzufrieden waren, daß er den Nestorius seiner Klugheit geopfert. Neun Bischöfe hoben die Kirchengemeinschaft mit Johann auf. An die Stelle des abgesetzten Nestorius wurde inzwischen ein entschiedener Anhänger Cyrills, Namens Proklus, zum Bischof in Konstantinopel erwählt, und nun wurden alle Anhänger des Nestorius gewaltsam entweder in die orthodoxe Kirche zurückgetrieben oder von ihren Stellen verdrängt. Selbst auf Verstorbene, die im Verdacht standen, die nestorianische Lehre durch ihre Schriften begünstigt zu haben, erstreckte sich die Verfolgung. Besonders hatte

unter diesem wilden Treiben die christliche Schule zu Edessa in Mesopotamien zu leiden, deren Lehrer, Ibas und Barsumas, man des Nestorianismus verdächtigte. Ibas ward gleichwohl später Bischof von Edessa und vertrat als solcher ferner die nestorianische Lehre in der Reichskirche. Barsumas dagegen sah sich genötigt, ins persische Reich zu flüchten, wo er gut aufgenommen und Bischof von Nisibis wurde. Dort erhob sich dann eine blühende Schule und später ward ein eignes Patriarchat in Ktesiphon errichtet. So entstand die nestorianische Kirche in Persien, die, losgetrennt von der katholischen Reichskirche, ihr eignes Leben bis auf diesen Tag gefristet hat. Diese Nestorianer trugen wesentlich zur Verbreitung des Christentums im Orient bei. Von den Menschen verworfen, dienten sie in Gottes Hand als ein Werkzeug zur Vollführung höherer Absichten. Später erscheinen sie unter dem Namen der chaldäischen Christen, und in Indien, wohin sie sich verbreiteten, treten sie unter dem Namen der Thomaschristen auf.

Die Gegner des Nestorius hatten also mit ihrer Lehre den Sieg davongetragen; aber, merkwürdig! sie selbst sollten in die Grube gestürzt werden, die sie andern gegraben. Gerade das, was sie an Nestorius verdammt hatten, die Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, sollte, nur unter gewissen Verwahrungen und Beschränkungen, als ein wesentliches Moment in die orthodoxe Lehre aufgenommen werden, und dieser Unterscheidung auf die Dauer sich zu widersetzen war unmöglich. Auch hier wieder ein frappantes Beispiel, wie die einseitig festgehaltene Orthodoxie mit der Zeit in ihr Gegenteil umschlug. Dies zeigte sich bei dem alten Abt eines Klosters bei Konstantinopel, Eutyches. Derselbe war ein eifriger Anhänger Cyrills und ein erklärter Gegner des Nestorius. Im Gegensatz gegen diesen, der zwei Naturen in Christo gelehrt hatte, behauptete Eutyches, der Erlöser habe nur eine Natur gehabt, die eine gottmenschliche Natur. Der Bischof Eusebius von Dorpläum erkannte aber darin die früher schon verworfene Lehre des Apollinaris und klagte den Eutyches bei dem Bischof Flavian in Konstantinopel der Ketzerei an. Dieser berief eine Synode in die Hauptstadt im Jahr 448 und sprach über Eutyches' Lehre die Verdammung aus. Eutyches aber hatte einen mächtigen Gönner an dem Nachfolger Cyrills (seit 444), dem Bischof von Alexandrien, Dioskurus, einem ebenso herrschsüchtigen als gewaltthätigen Mann. Dagegen trat der Bischof vom Rom, Leo I. der Große, auf die Seite Flavians und billigte vollkommen dessen Ur-

teil über Eutyches. Mit vieler theologischer Besonnenheit zeigte Leo, wie man das Göttliche und Menschliche in der Person Christi nicht vermischen dürfe, sondern wie das Göttliche in der Sphäre der Göttlichkeit, das Menschliche in der der Menschlichkeit sich bewege, obgleich sie zusammen die eine Person des Gottmenschen bilden. — Theodos hatte nun wieder aus eigner Machtvollkommenheit eine Synode nach Ephesus ausgeschrieben, auf welcher der leidenschaftliche Dioskurus den Vorsitz führte, und zu welcher nur diejenigen zugelassen wurden, von denen man gewiß war, daß sie für Eutyches, d. h. für die Lehre von einer Natur stimmen würden. Die Synode wurde 449 unter den Waffen der kaiserlichen Soldaten gehalten, die jedem den Eintritt wehrten, der verdächtig schien. Kampflustige Mönche und einige handfeste, mit Prügeln bewaffnete Parabolanen (Krankenwärter) unterstützten sie in ihrem Dienst. Als eine Klagschrift gegen einen Priester eingereicht wurde, der durch ärgerlichen Wandel sich strafbar gemacht hatte, erklärte Dioskurus kurzweg, das gehe die Synode nichts an, sie habe es nur mit der Reinheit der Lehre zu thun. „Heil dem Dioskurus! dem Wächter des Glaubens!" mit diesem begeisterten Beifallsruf ward er von der Versammlung begrüßt und zur Gewaltthat, zu der er von Natur geneigt war, vollends aufgemuntert. Der vollkommenste Terrorismus beherrschte die Synode. Wer es wage, hieß es, von zwei Naturen zu reden, der soll selbst entzweigehauen werden. „Verbrennt den Eusebius (den Gegner des Eutyches); er werde lebendig verbrannt", riefen die Wütendsten. Von Dioskurus wird sogar erzählt, wie er über den Bischof Flavian hergefallen, ihn zu Boden geworfen, ihn mit Füßen getreten habe, so daß dieser am dritten Tag den Geist aufgab. Andre lassen ihn wenigstens vor Gram und Ärger sterben. Die Unterschriften wurden mit Gewalt erzwungen, selbst unbeschriebene Papiere wurden zur Unterschrift vorgelegt und nach Belieben ausgefüllt; ein verfälschtes Protokoll ward an den kaiserlichen Hof gesendet. Dies die schauderhaften Vorgänge einer Synode, die in der Geschichte unter dem Namen der Räubersynode hinlänglich gebrandmarkt ist.

Einen bessern Namen verdiente sie in der That nicht. Daß der römische Bischof Leo dagegen protestierte und alles anwandte, ihre Beschlüsse ungiltig zu machen, ließ sich erwarten. Wie sehr auch immer die päpstliche Anmaßung dabei hervortreten mochte, daß sie von Rom aus der Kirche den Glauben oktroyieren wollte, darin hatte Leo recht, wenn er den Kaiser bei allem, was heilig ist, beschwor, dahinzuwirken,

daß das Evangelium Christi nicht durch rohe Gewaltthat beeinträchtigt werden möge. Er bat ihn, sich nicht fremder Sünden teilhaftig zu machen, indem er zu dieser Gewaltthat stillschweige. Allein Theodos blieb unbeugsam. Selbst sein Bruder, Valentinian III., der sich auf des Papstes Anregung hin an ihn wandte, vermochte nichts über ihn. Indessen starb Theodos im folgenden Jahr. Seine Schwester Pulcheria hatte sich mit dem Feldherrn Marcian verehelicht, und dieser gab nun dem römischen Bischof Leo das Versprechen, eine neue Synode zu veranstalten, auf welcher die Sache von vorn an untersucht und die wahre Lehre von Christo festgestellt werden sollte. Diese Synode wurde im Spätjahr 451 zu Chalcedon gehalten unter dem Vorsitze kaiserlicher Beamter. Später erschien der Kaiser mit seiner Gemahlin selbst: der römische Bischof war durch Abgeordnete vertreten. Es ist dies die vierte ökumenische Synode. Die Klagen gegen den gewaltthätigen Dioskurus konnten nun offen hervortreten und erreichten ihren höchsten Grad. Er wurde im Namen Christi abgesetzt als ein Mörder und später durch ein kaiserliches Edikt verbannt; er starb in der Dunkelheit. Dagegen wurden eine Anzahl reuiger Bischöfe, die sich bei der Räubersynode beteiligt hatten, wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Für die Feststellung der Lehre von zwei Naturen in Christo wurde diese Synode, was die nicäische vom Jahr 325 und die konstantinopolitanische vom Jahr 381 für die Lehre von der Dreieinigkeit geworden. Sie wurde maßgebend für alle Zukunft. Im Anschluß besonders an die Bestimmungen, welche schon früher Leo in seinem Brief an Flavian gegeben, und im Anschluß an die frühern Konzilienbeschlüsse wurde nämlich festgesetzt, daß in der einen Person unsres Herrn Jesu Christi zwei Naturen anzunehmen seien, eine göttliche und eine menschliche Natur, die unvermischt, unverwandelt, ungetrennt und ungesondert bestehen. Sowohl die Lehre des Nestorius, als die des Eutyches wurden verdammt; denn dem erstern ward eine Trennung, dem letztern eine Vermischung der Naturen schuld gegeben; und beides sollte nunmehr vermieden, die Verschiedenheit der Naturen sollte gegen Eutyches, die Einheit der Person gegen Nestorius gerettet werden. Die Synode hatte damit gethan, was sie auf dem damaligen Standpunkte der Kirche thun konnte. Sie hatte die Gottmenschlichkeit Christi gerettet gegen die, welche seine Gottheit oder seine Menschheit in irgend einer Weise verkürzten oder eins dem andern aufopferten.

Man darf von solchen Bestimmungen jedoch nicht mehr erwarten,

als wozu sie gegeben sind. Sie dienten zur Abwehr falscher und verwirrender Auffassungen; es waren Grenz- und Marksteine, nach denen die Lehre bei der öffentlichen Verkündigung sich zu richten hatte, und man hätte sie immer nur so auffassen und ihren Wert danach beurteilen sollen. Wer in ihnen einen auch für den persönlichen Glauben des Individuums genügenden Ausdruck sucht, der wird darin leicht zu viel oder zu wenig finden; zu viel für das, was darin dem Verständnis zugemutet wird; zu wenig für das, was das gläubige Gemüt an seinem Christus hat und haben soll. Wenn wir, abgesehen von allen solchen Lehrbestimmungen, uns einfach in das Leben Jesu vertiefen, wie die Evangelien es uns darbieten, und dann die Aussprüche der Apostel über das, was ihnen Christus war, damit vergleichen, so werden wir von der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi einen unendlich reichern, befriedigendern Eindruck erhalten, als der ist, den uns solche Lehrbestimmungen zu geben vermögen. Es verhalten sich diese unmittelbaren Anschauungen zu dem, was die kirchlichen Bekenntnisse aussagen, wie die grünen und blühenden Pflanzen des Gartens zu einem Herbarium, wie der Geistes- und Herzensgruß des befreundeten Auges zu einem geschriebenen Dokument. Jeder, der das Bild des Herrn, wie es in den Schriften des Neuen Testamentes uns gegeben ist, einfach auf sich wirken läßt, wird einen Eindruck erhalten, der ihm das Göttliche und das Menschliche dieses Lebens in seiner harmonischen Einheit vor die Seele führt, ohne daß er sich bewogen fände, dieses Leben einer anatomischen Sektion zu unterziehen; er wird eher zurückschrecken vor einer solchen Operation. Er wird sagen, alles ist göttlich und alles menschlich zugleich, was uns von daher berührt; wir sehen überall die Herrlichkeit, die Majestät, die Huld und Freundlichkeit Gottes in menschlichem Wesen hervortreten, Gott, geoffenbart im Fleische, und wir sehen hinwiederum ein von Gott getragenes, ein in Gott gewurzeltes, mit Gott im innersten Grunde seines Wesens vereinigtes Menschenleben. Wir fühlen uns ebensosehr überwältigt von der Gottheit, die uns begegnet und deren Strahlen unser schwaches Auge blenden, als wir uns dann wieder angezogen fühlen von den wahrhaft menschlichen Zügen seiner Menschheit. Wir möchten mit Petrus sagen: gehe hinaus von mir, denn ich bin ein sündiger Mensch, und doch drängt es uns auch wieder, ihn als unsern Bruder zu wissen, als einen unsres Geschlechtes, zu dem wir sprechen: bleibe bei uns! Aber wie sollen wir das in eine Formel bringen? Je tiefere Blicke wir in dieses Leben gethan haben, desto größer unsre Verlegenheit einer solchen Zumutung gegenüber.

Spottet doch das Leben überall unsrer Formeln und Definitionen schon im Gebiete der Natur, geschweige im Gebiete des geistigen, sittlichen und persönlichen Lebens. Wo wäre irgend eine bedeutende Größe auch nur unter den Menschen, von der wir sagen dürften, wir begreifen sie ganz — nicht nach den allgemeinen Kategorien unsrer Psychologie, sondern nach dem Kern ihres Wesens? Ist nicht überhaupt jede Persönlichkeit ein Geheimnis für uns? Und wir sollten uns anmaßen, diese eine Persönlichkeit, die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu Christi, in der die Menschheit zur göttlichen Vollendung sich abschließt, in eine Formel zu fassen? Mögen wir gleich mit dem chalcedonensischen oder einem andern Bekenntnis sprechen: wir glauben zwei Naturen in einer Person, und alle möglichen Verwahrungen und Verklausulierungen beifügen, so haben wir doch im Grunde damit nichts gesagt, wenn nicht die gläubige Stimmung des Gemüts als Interpret hinzutritt, der Schrift auf der steinernen Tafel Leben einhaucht und das Starre in Fluß bringt. Darum noch einmal: wir dürfen den Wert solcher offiziellen Lehrbestimmungen nicht zu hoch anschlagen, wenn wir ihn auch nicht unterschätzen. Unsern Glauben aus ihnen schöpfen, unsern Glauben an ihnen nähren, das werden wir nicht; sie sind weder Quelle, noch Brot des Lebens, und die Seele kann innerlich verhungern und verdursten bei aller Regelrechtigkeit des Bekenntnisses. Aber für ihre Zeit waren sie unumgänglich. Es sollten damit Richtpunkte gegeben sein für die weitere Entwickelung der Lehre, und darum haben auch unsre Reformatoren im 16. Jahrhundert, eben weil sie nicht den Lehrzusammenhang mit der alten katholischen Kirche aufheben, nicht mit der Geschichte gewaltsam brechen wollten, diese Glaubensbekenntnisse ihren eignen zu Grunde gelegt.

Wie schwierig es übrigens schon damals war, alle Köpfe unter den einen Hut eines kirchlichen Bekenntnisses zu bringen, das zeigt uns gerade die weitere Geschichte der chalcedonensischen Beschlüsse. Sie wurden freilich unterschrieben, von den einen mit leichtem, von andern mit schwerem Herzen. Zu den letztern gehörte der berühmte Kirchenlehrer Theodoret von Cyrus, den es schwer ankam, gegen Nestorius das Verdammungsurteil auszusprechen. Aber an vielen Orten fanden sie auch Widerspruch. Obgleich Nestorius verdammt worden war, so schien die nun zur Orthodoxie erhobene Lehre von zwei Naturen in Christo vielen nestorianisch, und die Verteidiger der einen Natur (die Monophysiten) hatten trotz der Verdammung noch immer einen großen Anhang. Und so nahm der monophysitische Streit jetzt erst

recht seinen Anfang. Die Leidenschaften wurden allenthalben aufgeregt, die niederträchtigsten Intriguen nicht verschmäht, um bald dieser, bald jener Partei die Oberhand zu verschaffen. In Jerusalem, in Alexandrien, in Antiochien, in Konstantinopel kam es zu den heftigsten Unruhen. Bischöfe und Patriarchen wurden ein- und abgesetzt, einer verdrängte den andern. Auch die Stellung der Kaiser zu den streitenden Parteien war, je nachdem es diesen gelang, sich ihrer Gunst zu versichern, eine verschiedene. Vergebens suchte Kaiser Zeno durch ein sogenanntes Henotikon (Vereinigungsformel) die Streitenden zu versöhnen. Wie wir es in unserm Jahrhundert bei den Unionen erlebt haben, die von obenher betrieben wurden, so hier; statt zwei Parteien entstanden drei und vier. — Aber nicht nur unter den Gliedern der Reichskirche, auch unter den Monophysiten selbst bildeten sich wieder Parteiungen, indem die Lehre von einer Natur von den einen so, von den andern anders verstanden und ganz verschiedene Folgerungen aus ihr gezogen wurden. So führten die Fragen, ob Christus einen verweslichen oder einen unverweslichen Körper gehabt (Phthartolatrer und Aphthartodoketen), ob Christus auch als Mensch allwissend gewesen, oder ob er auch einiges nicht gewußt habe (Agnoeten), zu Reibungen und Spaltungen, welche jedenfalls nicht geeignet waren, die Partei zu stärken.

Endlich gelang es Justinian I. im 6. Jahrhundert auf der fünften ökumenischen Kirchenversammlung zu Konstantinopel (553), die Monophysiten mit Gewalt zu unterdrücken mit Hilfe des römischen Bischofs Vigilius, der eine höchst zweideutige Rolle in diesem ganzen Handel spielte. Die Kaiserin Theodora hatte ihn, als er noch ein einfacher Diakonus war, für die Monophysiten gewonnen und ihm den römischen Bischofsstuhl verschafft, in der Hoffnung, daß er ihnen zum Siege verhelfe. Gleichwohl verdammte er sie nun, nachdem er Papst geworden, und so blieb den von allen Seiten Verfolgten nichts anders mehr übrig, als, von der Reichskirche getrennt, ihr eignes Kirchenwesen zu bilden; ein Schicksal, das sie mit ihren Gegnern, den Nestorianern teilten. Dem orthodoxen Patriarchenstuhl in Alexandrien gegenüber, der unter kaiserlichem Schutze stand, erhielt sich in Ägypten (in Äthiopien) die Partei der Kopten. In Armenien sammelte sich unter persischer Herrschaft die armenisch-monophysitische Kirche. In Syrien und Mesopotamien endlich ordneten sich die Monophysiten unter ihrem Haupte Jakob Baradai, und erhielten von ihm den Namen der Jakobiten. Wie die Nestorianer, so haben die Monophysiten, d. h. die Kopten und

Armenier, sich bis auf den heutigen Tag in der orientalischen Kirche erhalten, als merkwürdige Ruinen vergangener Bildungen. Von Zeit zu Zeit dringt ein Lebenszeichen von ihnen zu uns herüber. Ihr religiöses Leben ist großenteils abgestorben, wie das der griechisch-orientalischen Kirche überhaupt: aber die Zähigkeit, womit sie an ihren Bekenntnissen festgehalten, ist ein merkwürdiges Zeugnis der Geschichte.

Wie sehr die monophysitische Streitigkeit auf den verdammenden Geist eines falschen Eifers zurückwirkte, zeigt endlich auch der sogenannte Dreikapitelstreit, der selbst wieder nur eine Episode der endlosen monophysitischen Wirren war. Es handelte sich dabei um nichts Geringeres, als das Andenken dreier wohlverdienter Männer der Kirche auch nach ihrem Tode noch zu verdammen; es waren Theodor von Mopsuestia, der Lehrer des Nestorius, Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa. Auch die Streitigkeit über Origenes wurde wieder aufgenommen, und auch über ihn ein Totengericht gehalten. Justinian gab sich, geleitet durch den Bischof Mennas von Konstantinopel, zu allen diesen verdammenden Urteilen her (543 und 544), die schließlich ebenfalls auf der fünften ökumenischen Synode (553) ihre Bestätigung fanden. So steht diese traurige Zeit der kirchlichen Streitigkeiten als ein warnendes Zeichen vor uns, wohin es kommt, wenn die theologische Einsicht und Umsicht immer mehr sich verdrängen läßt von einer blinden, auf bloße Formeln schwörenden Verdammungssucht. Unter all den Männern, die über Origenes, den großen Alexandriner, auf der einen und über jene großen Antiochener auf der andern Seite zu Gericht gesessen und über sie den Stab gebrochen, war nicht einer, der ihre Größe und ihre Bedeutung für die Kirche zu würdigen im stande war. Die Zeit der großen theologischen Persönlichkeiten, die Zeit eines Athanasius, eines Basilius, der Gregore, des Chrysostomus, des Augustin war vorüber. Wie ganz anders war doch die Orthodoxie dieser Männer und die der Massen! Es ist wahr, auch in dem arianischen Streit hat die kaiserliche Gewalt sich Übergriffe erlaubt; aber es waren doch noch Männer da, die ihr offen und entschieden entgegentraten. Nun aber war der vollendetste Glaubensdespotismus eingetreten, der, von aller höhern Einsicht verlassen, nach Willkür die Orthodoxie diktierte und aufnötigte. Die Fäulnis nahm überhand in dem Maß, als das Salz dumm wurde oder gänzlich fehlte. Darum kostet es uns keine Überwindung, auch auf Kosten der Vollständigkeit unsers Gemäldes, hier den Faden der Lehrstreitigkeiten abzubrechen. Ja, es dürfte wohl überhaupt der Zeitpunkt für uns gekommen sein, da wir von der römisch-byzantinischen

Reichskirche und ihrer Unnatur uns abzuwenden und uns hinzuwenden haben zu den noch jungen und bildungsfähigen Volksstämmen, auf welche das Christentum als ein frisches Reis gepflanzt wurde, nachdem die alte Welt bereits unterhöhlt war. Ehe wir aber gänzlich von der alten christlichen Welt und der auf sie gegründeten Reichskirche scheiden, müssen wir doch noch einen Überblick gewinnen über den sittlich-religiösen Zustand derselben im allgemeinen.

Beiträge dazu hat uns zwar schon unsre bisherige Geschichtsbetrachtung gegeben. Nichtsdestoweniger dürfte eine kurze Zusammenfassung der einzelnen Züge in ein Gesamtbild hier an ihrem Orte sein.

Daß die Verbindung der Kirche mit dem Staat ihre Vorteile wie ihre Nachteile brachte, hatten wir schon früher Gelegenheit zu erwägen. Die Gesetzgebung wurde in manchen Beziehungen eine mildere, und in die öffentliche Sitte ging manches über, das wir als Gewinn betrachten können. Ich erinnere an das Aufhören der blutigen Fechterspiele und andrer Unmenschlichkeiten. Daß aber auf der andern Seite *auch eine* große Verweltlichung in die Kirche eindrang, davon uns zu *überzeugen* hatten wir ebenfalls hinlänglich Anlaß. Hören wir darüber Stimmen der Zeitgenossen selbst.*) „Wie viele suchen Jesum, nur um zeitliche Wohlthaten zu empfangen!" sagt Augustin. „Der eine hat einen Prozeß und sucht deshalb Verwendung der Geistlichen. Ein andrer wird von einem Mächtigen bedrückt und flieht zur Kirche. Ein dritter wünscht, daß ein Fürwort für ihn eingelegt werde bei einem Manne, bei dem er selbst wenig gilt. Der eine so, der andre so; täglich wird die Kirche von solchen voll. Selten wird Jesus um Jesu willen gesucht!" „Wer früher offenbar als Heide erschien, der bedeckt sich nun mit dem christlichen Namen und bleibt unter dem Deckmantel der Religion in aller Sünde." „Wenngleich die Kaiser Christen geworden", fragt er dann mit bittrer Ironie, „ist darum auch der Teufel Christ geworden?" Darum sagt auch Hieronymus,**) es sei ein Großes, ein Christ zu sein und nicht nur zu scheinen.

Es fehlte auch damals nicht an Leuten, welche die Religion wie eine Staatsuniform trugen und je nach dem Regierungswechsel auch diese wechselten. So sah man Staatsbeamte, die unter Konstantin sich hatten taufen lassen, unter Julian wieder das Heidentum anziehen, wie man ein Kleid vertauscht. Aber auch unter der christlichen Staatsuniform blieb der alte Mensch unverändert. Weichlichkeit und Üppigkeit

*) Augustin, tract. 25 in Joh. § 10 und in Ps. 48.

**) Ep. 59 ad Marcell.

herrschten am Hofe und gingen von da aus in die christliche Gesellschaft über, und auch die Geistlichen stellten sich der Welt gleich. So schildert uns Hieronymus*) solche Geistliche in Rom, deren ganze Sorgfalt auf Kleidung, auf Wohlgerüche, auf die weiche Haut ihrer Füße gerichtet war. Sie kräuselten ihr Haar mit dem Brenneisen, legten an ihre Finger strahlende Ringe, und damit kein Kot sie bespritze, traten sie kaum mit der Fußspitze auf. Man hätte sie (sagt Hieronymus) eher für Bräutigame, als für Kleriker halten sollen. Sie verwandten ihre Studien darauf, die Namen, Häuser und Sitten der Frauen kennen zu lernen, Stadtneuigkeiten aufzuspüren und sie umherzutragen u. s. w. So gab es auch Frauen, die unter dem christlichen Witwenschleier die Weltdame nicht verleugneten, und bei denen solche Kleriker aus- und eingingen. Ja, die schändlichsten Dinge versteckten sich bisweilen hinter den Schleier der Jungfräulichkeit. Wie sehr der Luxus namentlich unter den morgenländischen Christen des vierten Jahrhunderts zugenommen, mögen wir aus einer Rede Gregors von Nazianz entnehmen, in der es heißt: „Wir ruhen auf hohen und herrlichen Polstern, auf den ausgesuchtesten Decken, die man kaum berühren darf, und werden schon ärgerlich, wenn wir nur die Stimme eines flehenden Armen hören. Unser Zimmer muß von Blumen und zwar von seltnen duften, unser Tisch von den wohlriechendsten und kostbarsten Salben überfließen, damit wir vollends recht weibisch werden. Sklaven müssen bereit stehen, schön geschmückt und in Ordnung, mit wallendem mädchenartigem Haar... Unser Tisch muß sich biegen unter der Last der Gerichte, indem alle Reiche der Natur, Luft, Wasser und Erde reichliche Beiträge liefern; es muß fast kein Platz sein für die Kunststücke der Köche und Bäcker. Der Arme ist zufrieden mit Wasser; wir aber füllen unsre Becher mit Wein bis zur Trunkenheit, ja, bis über die Trunkenheit hinaus. Den einen Wein verschmähen wir, den andern erklären wir als wohlduftend für vortrefflich, über einen dritten stellen wir philosophische Betrachtungen an. Ja, wir achten es für Schaden, wenn nicht zu dem inländischen Wein auch noch ein fremder, gleichsam als König hinzukommt."**) Und das alles berichtet Gregor nicht etwa von den sogenannten Weltleuten. Auch solche, die äußerlich der Welt entsagten, wußten sich auf andre Weise schadlos zu halten. So klagt auch Chrysostomus darüber, wie die Gott geweihten Jungfrauen der Eitelkeit und Prunksucht sich ergeben und mit den Weltdamen gewetteifert hätten.

*) Hier. ad Eustochium de virginitate servanda.

**) Greg. Orat. XIV.

Wie selbst die Kirche zum Schauplatz der Eitelkeit gemacht wurde, darüber haben wir schon früher beide Männer klagen hören.

Neben der Weichlichkeit der Sitten zeigte sich aber auch barbarische Roheit. So erwähnt Augustin, wie zu Cäsarea in Mauritanien der Gebrauch herrschte, daß die Bürger sich in zwei Haufen teilten, die einander mehrere Tage förmliche Schlachten lieferten, wobei Menschen tot auf dem Platz blieben, und wie es ihm nur mit Mühe gelungen sei, dieses tief gewurzelte Übel durch seine Ermahnung zu beseitigen.*) Diese Rauflucht begegnet uns auch auf kirchlichem Boden. Zu welchen Szenen es auf der Räubersynode gekommen, haben wir soeben gesehen. Aber auch in Chalcedon ging es nicht viel anders zu. Ähnliches wird uns auch aus der nordafrikanischen Kirche berichtet. Während des Donatistenstreites war der katholische Bischof einer Kirche eben an den Altar getreten, um die Abendmahlsfeier zu halten. Eine Schar Donatisten stürzte herein, mit Knütteln bewaffnet, und fiel über den Bischof her. Die Rechtgläubigen wollten ihn nicht im Stiche lassen, sie wurden mit den Donatisten handgemein; da es ihnen an Waffen fehlte, wurde der hölzerne Altar in Stücke geschlagen und das Holz zu Prügeln verwendet.**) Diese Ausbrüche der Leidenschaft hingen aber auch wieder zusammen mit der theologischen Streitsucht überhaupt, die wir als die eigentliche Krankheit der Zeit betrachten können. Nicht die Theologen allein, auch die Laien nahmen an diesen Streitigkeiten mindestens so viel Anteil, als heutzutage an den Fragen der Politik. So erzählt uns Gregor von Nyssa, wie man zu seiner Zeit in den großen Städten kaum Brot kaufen, Geld wechseln oder ein Bad bestellen konnte, ohne in die Frage über das Gezeugtsein und Ungezeugtsein des Sohnes und andre Streitfragen verwickelt zu werden. „Wenn du fragst, wie viel Sechser du herausbekommst, philosophiert dir einer über das Gezeugtsein und das Ungezeugtsein etwas vor. Wenn du nach dem Preise des Brots fragst, antwortet er dir: „Der Vater ist größer und der Sohn ist ihm untergeordnet." Wenn du sagst: „Das Bad ist mir eben recht, entscheidet er, daß der Sohn aus nichts erschaffen sei."***) — Während der monophysitischen Streitigkeit wollte man in Tyrus die ägyptischen Holzhändler nicht einlassen, aus Furcht, daß sie theologische Händel anfingen und den Monophysitismus einschleppten; eine Ketzersperre eigner Art! Und diese Angst vor Ansteckung der Ketzerei — wir finden sie oft neben der größten sittlichen Ausgelassenheit. Es war aber

*) Aug. de doctrina christ. VI. 24. **) Aug. Epist. 50 ad Bonif.
***) Vgl. Neander Chrys. II, S. 118.

auch eine eigne Verwirrung der sittlichen Begriffe, wenn man sich überredete, die geringste Abweichung vom orthodoxen Glauben sei eine größere Sünde, als jedes andre Verbrechen, denn damit versündige man sich nur gegen Menschen, die Ketzerei hingegen sei eine direkte Sünde wider Gott. Immerhin fehlte es nicht an warnenden Stimmen, welche diesem seelenverderbenden Irrtum mit allem Ernst entgegentraten. Christliche Redner, wie Gregor von Nazianz, Chrysostomus, Augustinus, haben diese tote Orthodoxie mit scharfen Waffen bekämpft. „Nichts“, sagt Chrysostomus,*) „gibt den Heiden solches Ärgernis, als daß keine Liebe unter uns ist. Wir, wir sind schuld daran, daß sie noch in ihrem Irrtum bleiben; denn das Falsche ihrer Religion haben sie längst eingesehen und unsre Religion bewundern sie auch; aber unser Leben ist ihnen ein Hindernis. Mit Worten zu philosophieren, ist eine leichte Sache; das haben auch viele unter ihnen gethan; sie suchen die Bewährung durch Werke. . . Wenn sie aber sehen, daß wir noch mehr als wilde Tiere unsre Nächsten zerreißen, nennen sie uns das Verderben der Welt.“ Und in einer andern Predigt sagt er: „So wie die mit Gold bedeckten Kleider und Schuhe noch nicht hinreichen, den Kaiser kenntlich zu machen, wie wir aber, wenn wir den Purpurmantel und das Diadem sehen, kein andres Zeichen der Kaiserwürde weiter suchen, so ist es auch hier. Wo das Diadem der Liebe ist, da reicht es hin, den echten Jünger Christi nicht allein uns, sondern auch den Ungläubigen kenntlich zu machen. Dies Zeichen ist größer, als alle Wunderzeichen.“

Und in dieser Beziehung gingen denn auch Männer, wie Chrysostomus, mit gutem Beispiel voran. So streng sie im Glauben waren, ebenso streng waren sie im Sittlichen. Ja, man hat oft ihre übergroße Strenge getadelt, womit sie z. B. dem Schauspiel und andern Vergnügungen, ja sogar der Kunst im allgemeinen sich entgegensetzten, wie wir z. B. von Basilius gehört haben, daß er sich sogar den Genuß der Musik versagte. Allein wenn man bedenkt, mit welchen Roheiten die öffentlichen Schauspiele sich umgaben, welche üppige Nahrung an ihnen das alte heidnische Wesen fand, so werden wir diesen Eifer begreifen. Wir haben schon früher erwähnt, daß, infolge der christlichen Sitte, die blutigen Fechterspiele aufhörten; aber auch das geschah nicht auf einmal, und es kostete sogar ein schweres Opfer, ehe sie im Abendlande gesetzlich abgeschafft wurden. Es war nämlich zu Anfang

*) Hom. I. 82 in Joh.

des fünften Jahrhunderts (404), als ein griechischer Mönch, Telemachus nach Rom kam, als eben dort die Fechterspiele ihren Anfang genommen hatten. Telemachus verfügt sich auf den Kampfplatz mit dem festen Entschluß, die Kämpfenden zu trennen. Er stürzt sich zwischen sie hinein. Das Volk, darüber wütend, wirft ihn mit Steinen, so daß er tot zu Boden sinkt. Kaiser Honorius befahl ihn als Märtyrer zu ehren und schaffte nun erst die Spiele gesetzlich ab.*)

Überhaupt dürfen wir über der Schattenseite des sittlichen Lebens die Lichtseite nicht übersehen. Mitten unter dem Verderben der Zeit haben sich auch schöne christliche Tugenden entfaltet. Unter diesen christlichen Tugenden ragen besonders die der Wohlthätigkeit und der Barmherzigkeit hervor. Nicht nur wurden eine Menge Armenanstalten unter den verschiedensten Namen von Spitälern, Witwen- und Waisenhäusern, Armenherbergen, Rettungshäusern u. s. w. gegründet, sondern auch einzelne Männer und Frauen haben sich besonders durch Hingebung an die leidenden Brüder ausgezeichnet.**) Wir haben ihrer schon mehrere genannt, wie den heiligen Martin von Tours, wie *Nonna*, die Mutter Gregors von Nazianz, die Diakonissin Olympias, die Freundin des Chrysostomus. Von letzterer und einigen andern wohlthätigen Frauen erlaube ich mir noch einige Züge anzuführen.

Olympias stammte aus einer angesehenen heidnischen Familie. Ihr Vater sowohl als ihr Großvater hatten bedeutende Ämter bekleidet. Ihre Eltern starben früh. Sie erhielt indessen von einer Freundin Theodosia eine christliche Erziehung. Schön, reich und gebildet, wurde sie von ihrem Vormund als siebzehnjährige Jungfrau an einen jungen angesehenen Mann, Nebridius, Präfekt von Konstantinopel, verheiratet, aber nach 20 Monaten war sie Witwe, und sie wollte es bleiben. Kaiser Theodos hätte sie gern an einen seiner Verwandten verheiratet. Als sie standhaft sich weigerte, entzog er ihr zur Strafe ihre Güter. Sie dankte ihm für diese Strafe und bat ihn nur, das ihr Entzogene den Armen zu geben. Theodos, hierdurch beschämt, gab ihr das Vermögen zurück. Olympias aber wollte nichts mehr wissen von den Schätzen und Freuden dieser Welt. Sie legte sich die härtesten Ent-

*) Theodoret. V. 26. — Prudentius in Symmach. II. 11. 21. Cod. Theod. V. p. 389.

**) Vgl. hierüber *Chastel*, Etudes historiques sur l'influence de la charité durant les premiers siècles chrétiens. Paris 1853. und *Ch. Schmidt*, Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur la transformation par le christianisme. Ebend.

behrungen und Kasteiungen auf. Durch die häufigen Fasten und Nachtwachen zog sie sich eine bedenkliche Krankheit zu. Ihr einziges Vergnügen war, andern wohlzuthun. Es war nicht leicht eine Stadt oder ein Dorf in der Umgegend, die nicht von ihren Wohlthaten zu rühmen wußten, und alles that sie, ohne Aufsehen zu erregen, mit demütigem Sinne. Als Chrysostomus nach Konstantinopel kam, fand er sie dort als Diakonissin. Er wurde ihr Seelsorger und Gewissensrat, und zugleich lenkte er ihren Wohlthätigkeitssinn durch verständiges Einschreiten. Er machte ihr sogar Vorwürfe über ihre Verschwendung des Almosens und gab ihr zu bedenken, daß sie über die Verwendung des ihr anvertrauten Gutes Gott Rechenschaft schuldig sei. Wie treu sie ihrem geistlichen Freunde ergeben blieb, auch da, als ihn die kaiserliche Ungunst und Verbannung traf, wie sie fortwährend mit ihm Briefe wechselte, wie sie seinetwegen Anfechtungen erduldete, ist im Leben des Chrysostomus erwähnt worden. Sie überlebte diesen um mehrere Jahre. Sie starb ums Jahr 420.

In ein ähnliches Verhältnis, wie Olympias zu Chrysostomus, traten eine Anzahl christlicher Frauen zu Hieronymus. Wir nennen zuerst die Römerin Marcella, eine Witwe, die sich nach ihres Gatten Tod dem Nonnenstande gewidmet und selbst mehrere Nonnenklöster gestiftet hatte. In Rom ließ sie sich von Hieronymus in der heiligen Schrift unterrichten, und mehrere andre Frauen nahmen teil an diesem Unterricht. So ihre Mutter Albina, ihre Freundin Paula mit ihren Töchtern, ferner die Jungfrauen Asella, Marcellina, Felicitas. Allermeist zeichnete sich Paula mit ihren Töchtern Blesilla und Eustochium aus. Auch Paula, früher die Gemahlin eines gewissen Toxotius, war in den Witwenstand versetzt worden und hatte nach dem Tode ihres Gemahls ihre ganze Habe den Armen geschenkt. Dann verließ sie Rom und folgte mit ihrer Tochter Eustochium dem Hieronymus nach dem Morgenlande. Daß der mönchische Geist ihres Lehrers auch auf sie überging und ihrer Frömmigkeit einen eigentümlichen Anstrich gab, darf uns nicht wundern. Sie besuchte die heiligen Stätten. „Sie warf sich", bezeugt Hieronymus, der nicht genug zu ihrem Lobe sagen kann, „vor dem heiligen Kreuze nieder und betete so inbrünstig vor demselben, als ob sie den Heiland daran hängen sähe; an seinem Grabe küßte sie den Stein der Auferstehung, den der Engel von dem Eingange desselben weggewälzt hatte; sie lechzte gleichsam dürstend nach dem geweihten Wasser, wobei sie viele Thränen und Seufzer vergoß. Man zeigte ihr die mit dem Blut des Herrn bespritzte Säule, an welche der

Herr gebunden und gegeißelt worden war und die nun den bedeckten Gang einer Kirche unterstützt; ebenso den Ort, wo der Heilige Geist über die gläubigen Seelen herabgekommen." Sie besuchte ferner die Einsiedler in der Wüste. In Bethlehem errichtete sie selbst Mönchs- und Nonnenklöster. Sie stand diesen selbst vor und ging überall mit dem Beispiel der Entsagung und Demut voran. Sie hatte sich das Hebräische angeeignet, um die Psalmen in der heiligen Ursprache zu singen. Sie starb im Jahr 404. Bei ihrem Leichenbegängnis waren die ersten Bischöfe Palästinas gegenwärtig; auch der Patriarch von Jerusalem fehlte nicht. Ja, die Bischöfe selbst trugen den Sarg und die Kerzen. Zu Bethlehem, an eben der Stelle, welche als die Geburtsstätte des Erlösers bezeichnet wird, wurde sie beigesetzt. Auch noch andre Frauen aus diesem Kreise könnten genannt werden, eine Fabiola, eine Lea. Erstere stiftete in Rom ein großartiges Krankenhaus (villa languentium), in welchem sie selbst die Kranken und Sterbenden verpflegte; letztere zeichnete sich durch ihre Güte gegen die Sklaven aus, deren Schicksal sie zu verbessern suchte.

So die Frauen. Allein auch Männer blieben nicht zurück in den Anstrengungen für die leidende Menschheit. Witwer zogen sich nach dem Tode ihrer Gattinnen in das Mönchtum zurück und weihten den Rest ihres Lebens der Wohlthätigkeit. Unter diesen ragte der Senator Pammachius hervor, der Schwiegersohn der genannten Paula; nachdem er seine Gattin Paulina verloren, vertauschte er den Purpur mit dem Mönchsgewand. Hieronymus rühmt ihn als den ersten, der solches gethan. Einst gab Pammachius den sämtlichen Armen zu Rom ein großes Gastmahl. Soviel ihrer die Peterskirche fassen konnte, wurden zu diesem Mahl herbeigezogen, an welchem der ehemalige Senator sie bediente. Ebenso verdient die großartige Stiftung des Basilius bei Cäsarea erwähnt zu werden, auf die wir schon bei seinem Leben aufmerksam gemacht haben. Gregor von Nazianz berichtet davon in der Leichenrede seines Freundes. Nach seiner Schilderung muß diese Basilias, wie sie zu Ehren ihres Stifters genannt wurde, einer ganzen Vorstadt ähnlich gesehen haben, da sie mehrere Gebäude und Werkstätten umfaßte, in welchen die Handwerker der Anstalt beschäftigt waren. Ursprünglich war es ein Leprosenhaus (ein Haus für Aussätzige). Basilius widmete sich selbst der Pflege dieser Unglücklichen; aber bald erweiterte sich die Anstalt zu einer Armen- und Krankenanstalt überhaupt und zwar nach dem größten Stil. Kleinere Anstalten mit ähnlicher Bestimmung errichtete

er auch auf dem Lande umher, und sein Beispiel ward wieder von andern nachgeahmt.

Es läßt sich nun immerhin gegen diese Wohlthätigkeit, die uns als ein hervorstechender Zug in dem Sittengemälde der alten und später auch der mittelalterlichen Kirche hervortritt, erinnern, daß sie nicht immer aus den reinsten sittlichen Motiven, oder wenigstens nicht aus einer klaren Einsicht in die Stellung, welche der Christ den zeitlichen Gütern gegenüber einzunehmen hat, hervorgegangen sei. Häufig — wir geben es zu — war es eine falsche Geringschätzung der Güter dieser Welt; es war die Weltverachtung und Weltentsagung im schroffsten Sinne, welche manche bewog, ihr ganzes Vermögen auf diese Weise daranzugeben, womit sich die Aussicht auf die reiche Vergeltung jenseits nur allzuleicht verbinden mochte. Aberglaube und Werkheiligkeit mochten auch ihren Anteil haben an den Almosen, die oft mehr mit vollen, als mit weisen Händen gespendet wurden. Wir haben aber gesehen, wie auch hier die bessere Einsicht leitend und ordnend dazwischentrat. Wie ein Chysostomus den Wohlthätigkeitstrieb einer Olympias zu lenken verstand, so mochten auch andre erleuchtete Männer in ähnlichem Sinne raten und leiten. Auch zeigt uns die ebengenannte Anstalt des Basilius, wie diesem Manne schon dasselbe Ideal vorschwebte, das auch unsre Zeit noch immer nicht erreicht hat, wenn sie es auch zu erreichen sucht, nämlich der Armut vorzubeugen durch Anweisung auf Arbeit; denn Basilius duldete unter seinen Armen keine Faullenzer, er übte über sie eine scharfe, aber wohlthätige äußerliche Zucht. Gesetzt aber auch, daß nicht alle die Liebeswerke, die uns in so reicher Zahl entgegentreten, aus demselben Geiste hervorgegangen seien, der die Bessern und Edlern belebte, — ein schönes Zeugnis bleiben sie doch immer von der durchgreifenden Macht des christlichen Geistes in einer Zeit, in der das sittliche Verderben einen hohen Grad erreicht hatte. Sie bilden auch ein schönes, nicht zu verachtendes Gegengewicht gegen die lieblose Streitsucht der Zeit. Überhaupt aber muß uns zu allen Zeiten diese christliche Milde und Barmherzigkeit, auch wo sie auf Irrwegen geht, als ein wohlthätiger Engel erscheinen, der mit der einen Hand die Thränen trocknet, mit der andern nach oben weist, nach der Quelle des Lichts und des Trostes. Die Ansichten über die beste und zweckmäßigste Weise, wohlzuthun, mögen immerhin wechseln, sie mögen sich abklären und läutern, aber was helfen die besten Ansichten und Einsichten, was alle die gepriesenen Theorien über den Pauperismus, alle noch so sinnreichen Organisationen der Arbeit, wo

das Herz nicht zum Wohlthun geneigt, die Hand nicht zu helfen bereit ist? Auch ein Judas Ischariot war bald mit der Kritik bei der Hand, als jenes Weib die kostbare Salbe auf den Herrn ausgoß: wozu dieser Unrat? Aber das Wort des Herrn: Arme habt ihr allezeit bei euch, ist eine Aufforderung an die Kirche, das große Werk der Armenpflege zu einer ihrer ersten Aufgaben zu machen, und da dürfte die Zeit, die wir betrachten, doch auch wohl den einen oder den andern Beitrag zur Lösung dieser Aufgabe an die Hand geben. Es ist wohl nicht ganz mit Unrecht unsrer evangelischen Kirche (im Gegensatz gegen die katholische) vorgeworfen worden, sie sei zu sehr eine Theologen-Kirche und es fehle ihr jenes Element der werkthätigen Liebe, wodurch die Kirche sich nicht nur als einen Lehrmeister der Unmündigen, sondern als eine Mutter der Verlassenen erweist. Es sind auch in neuerer Zeit Versuche gemacht worden, das alte Amt der Diakonie, d. h. der Hilfeleistung auf dem Gebiete der Armen- und Krankenpflege, wieder einzuführen, und das, was die innere Mission in Form freier Vereinsthätigkeit angebahnt hat, in den Organismus der kirchlichen Ämter aufzunehmen. Wie weit das gelingen wird, muß die Zeit lehren. Mit der bloßen Nachahmung der alten Formen, mit der Wiedererweckung der Ämter und ihrer Namen ist es auch nicht gethan, wenn nicht der Geist von innen und von oben dazuhilft.

Was die Zeit betrifft, die wir betrachtet haben, so kann es Ihnen nicht entgangen sein, daß die Wohlthätigkeit jener Zeit in engem Zusammenhange stand mit der eigentümlichen Askese und dem Mönchtum, und so bleiben uns diese Erscheinungen, namentlich die Erscheinung des Mönchtums, das so tief in die ganze Kirchengeschichte eingegriffen hat, noch besonders zu betrachten übrig.

Siebenunddreißigste Vorlesung.

Das Mönchtum. — Anachoreten und Cönobiten. — Pachomius. — Ammonius. — Hilarion. — Die Remoboths und Sarabaiten. — Die Gyrovagen. — Simeon der Stylite. — Cassian. — Benedikt von Nursia und der Benediktiner-Orden. — Allgemeine Betrachtungen.

Wir sind bei unsern Wanderungen durch die Kirche des 4. und 5. Jahrhunderts häufig dem Mönchtum begegnet; wir sind an Persönlichkeiten, die sich dazu bekannten, vorübergegangen; wir haben auch beiläufig der Mönchssitze, der Klöster erwähnt, ohne daß wir diesen Anstalten näher getreten wären und mit ihrer Geschichte uns bekannt gemacht hätten. Mönche waren es ja, die wir zum völligen Sturz des Heidentums haben beitragen sehen zur Zeit eines Theodos und seiner Söhne; Mönche, die in den kirchlichen Streitigkeiten, besonders in dem origenistischen und monophysitischen Streit, das große Wort führten und die Massen erregten. Mit den Mönchen aufs innigste befreundet, ja zeitweise selbst unter ihnen wohnend und zu ihrer Lebensweise sich bekennend, haben wir die großen Männer gefunden, welche als die mächtigsten und würdigsten Träger des kirchlichen Lebens uns erschienen sind. Ein Athanasius, ein Basilius, die Gregore, ein Chrysostomus, Hieronymus — sie alle lebten wenigstens zeitweise im Mönchtum, und auch Augustin zog sich in eine fromme Verbrüderung zurück, die dem Mönchtum sehr ähnlich sieht. Den Mönchsgeist konnten wir unschwer entdecken in einzelnen Teilen des Kultus, in einzelnen Bestrebungen der theologischen Wissenschaft, besonders aber in den sittlichen Ansichten und Übungen, welche das Zeitalter beherrschten; noch am Schluß der letzten Vorlesung hat sich uns gezeigt, wie auch die Wohlthätigkeit häufig mit dem Mönchtum zusammenhing, und wir werden ferner Gelegenheit haben zu sehen, wie recht eigentlich die Klöster die Pflegestätten der Wohlthätigkeit wurden. Es ist also jetzt wohl an der Zeit, dieses

Institut des Mönchtums und des Klosterwesens näher zu beleuchten und eine kurze Geschichte desselben in unsre Vorträge aufzunehmen.

Um den Ursprung des Mönchtums zu erreichen, müssen wir einen Schritt zurückthun, in die Zeit der diokletianischen Verfolgung. Damals hatten sich einige der Verfolgten in die thebaische Wüste geflüchtet, unter ihnen einer Namens Paulus. Ihn, den Paulus von Theben, bezeichnen die einen, den heiligen Antonius die andern als den Stifter des Mönchtums. Beide waren Einsiedler (Anachoreten), und nur eine kurze Zeit lebten beide in Gemeinschaft zusammen, indem (der Mönchslegende zufolge) Antonius zu Paulus hingewiesen wurde, um diesen zu begraben. Die Kunst läßt es mit Hilfe zweier Löwen geschehen. Das Einsiedler- oder Eremitenleben ist sonach die Mutter des Mönchslebens, wie denn auch das deutsche Wort Mönch, aus dem griechischen Monachos stammend, auf eine einsame, einsiedlerische Lebensweise hindeutet. Gleichwohl bringt es der heutige Sprachgebrauch mit sich, daß wir unter Mönchen uns nicht vollkommene Einsiedler, sondern vielmehr solche denken, die zwar von der Welt abgesondert, aber in Gemeinschaft zusammenleben, sogenannte Cönobiten. Und in der That hat sich das Cönobitenleben, das Mönchsleben in unserm Sinne, sehr frühzeitig aus dem Eremitenleben entwickelt. Als Stifter dieses gemeinsamen Lebens wird Pachomius, ein Schüler des heiligen Antonius genannt, der auf einer Insel des Nils, Tabennae in Oberägypten, einen Mönchsverein gründete, der bald einen ungemeinen Zuwachs erhielt. Zu seinen Lebzeiten bekannten sich schon 3000 Mönche zu dieser Gemeinschaft, die dann bis auf 7000, ja zuletzt (wenn die Zahl nicht übertrieben ist) bis auf 50 000 sich vermehrt haben soll. Noch lebten die verschiedenen Glieder einer Mönchsgesellschaft nicht unter einem Dache, sondern sie bauten nur ihre Hütten oder Zellen zusammen. So entstanden ganze Straßen (im Griechischen λαύραι) von Mönchswohnungen. Später aber finden wir eigentliche Mönchsklöster. Das Wort Kloster (claustrum) bezeichnet einen geschlossenen Raum. An der Spitze eines solchen Klosters oder auch eines ganzen Mönchsvereins, der dann wieder in mehrere Klöster sich verteilte, stand ein Oberer, Archimandrit, auch Abbas (Vater) genannt, daher Abt. Ihm stand ein Verwalter (Ökonom) zur Seite. Der Abt war für die Mönchswelt, was der Bischof für die Gemeinde der Gläubigen. Gehorsam gegen den Abt war eine der ersten Mönchspflichten. Die Ehelosigkeit verstand sich bei dem Mönche von selbst und ebenso die größte

Entsagung in Beziehung auf alle Lebensgenüsse. Man kann also sagen, die spätern drei Mönchsgelübde sind mit dem Mönchtum gegeben, sind durch sein Wesen bedingt, Keuschheit, Armut und Gehorsam. Damit ist aber doch mehr nur die negative Seite des Mönchtums bezeichnet. Das Positive seines Wesens sollte die Darstellung der Frömmigkeit selbst, die Übung der Gottseligkeit, die Askese sein. Gebet und Arbeit (nach dem alten Spruche: Ora et labora) sollten sich in dem Leben der Mönche gegenseitig unterstützen. Darum durfte die Arbeit nicht zu anstrengend und ermüdend sein. Sie sollte dem Gebet zur Seite gehen, es nicht in eitler Geschäftigkeit verdrängen. Diesem Grundsatz gemäß beschäftigten sich die ägyptischen Mönche meist mit leichter Handarbeit, mit Korbflechten, mit Weben von Matten u. dgl.; dabei konnte oder sollte der Geist fortwährend der Betrachtung göttlicher Dinge leben, wenn er nicht, was ebenso leicht möglich war, in träumerischen Stumpfsinn versank. Bald entstanden neben den männlichen auch weibliche Mönchsvereine oder Nonnenklöster. Das Wort Nonne ist ägyptisch und heißt soviel als keusch, rein.*) Die Einrichtung der Nonnenklöster war im wesentlichen dieselbe, wie die der Mönchsklöster. Wie dort ein Abt, so hier eine Äbtissin oder Mutter (Ammas), und wie dort männliche, so hier weibliche Handarbeit.

Neben Pachomius erscheint unter den ersten Stiftern des Mönchtums Ammonius, der in der nitrischen Wüste einen Mönchsverein gründete, die nitrischen Mönche, denen wir in den Streitigkeiten über Origenes begegnet sind. Ferner erscheint als ein besonders heiliger Mann jener Zeit Hilarion.**) Von Geburt ein Heide, wuchs er, wie Hieronymus sich ausdrückt, gleich einer Rose unter Dornen auf. An der Grenze Palästinas, unweit Gaza geboren, ums Jahr 291, erhielt er seine Bildung in Alexandrien. Da wurde er auch als ein zarter Jüngling für das Christentum gewonnen. Für weltliche Vergnügungen zeigte er wenig Sinn. Um so eifriger beschäftigte er sich mit ernsten Dingen. Mit andern Jünglingen ging auch er hinaus zu dem heiligen Antonius in die Wüste; ja, er wurde einer seiner liebsten Schüler. Nachdem er sich einige Monate daselbst aufgehalten, entsagte er der Welt. Da seine Eltern bald nacheinander gestorben waren, verschenkte er das ihm zugefallene Erbe teils an seine Brüder, teils an Arme. Dann zog er sich in die Wüste zwischen Gaza und Ägypten

*) Auch die Mönche hießen in früherer Zeit Nonni.

**) Vgl. über ihn den Aufsatz von Pelt in Pipers evang. Kalender VI, S. 133.

zurück, die bisher nur von Räubern durchstreift war. Hier baute er sich eine Hütte aus Zweigen, später eine Zelle, aber auch diese so eng, daß er darin nicht aufrechtstehen konnte, und die mehr einem Grab, als einer menschlichen Wohnung ähnlich sah. Seinem Körper mutete er die größten Anstrengungen zu. Er nannte ihn den Esel, dem nicht Gerste, sondern Spreu gehöre. Kein Wunder, wenn er bald einem Totengerippe ähnlicher sah, als einem Menschen; er bestand, sozusagen nur aus Haut und Bein. Um die Ähnlichkeit mit seinem Meister und Vorbild Antonius vollkommen zu machen, hatte auch er die wunderlichsten Kämpfe mit dem Teufel und dem ganzen Heere von bösen Geistern zu bestehen, die seiner Phantasie die seltsamsten Bilder vergaukelten. Gegen solche Versuchungen richtete er sich dann auf im Gebete und im Lesen der Schrift, deren kräftigste Sprüche er auswendig wußte. Bald verbreitete sich der Ruf seiner Heiligkeit in der ganzen Umgegend. Er galt als Wunderthäter, dessen Gebete namentlich mehr vermöchten, als die Gebete gewöhnlicher Christen. Selbst Bischöfe sah man zu ihm hinausgehen, um sich mit Brot und Öl zu versehen, das er geweiht hatte. Der Andrang der Gläubigen, die bei ihm Rat und Hilfe suchten, war so groß, daß er bei herannahendem Alter darauf bedacht war, sich demselben zu entziehen. Die ihm erwiesenen Ehrenbezeigungen waren ihm ebenso zuwider, als die Erleichterungen, welche ihm die Freundschaft zu verschaffen suchte; er sah darin nur den Anfang zu einer ihm nicht ziemenden Verweichlichung. So zog er sich denn noch tiefer in die Einöde zurück; aber auch dahin verfolgten ihn seine Verehrer. Ging doch die Sage, daß er nach langer Dürre einen wohlthätigen Regen auf das Land herabgefleht habe, wie vor Zeiten sein großes Vorbild, Elias. Nun wechselte er zu verschiedenen Malen seinen Aufenthalt. Erst begab er sich nach Alexandrien und bewohnte die westlich von da gelegene Oase. Sodann wählte er Sizilien zu seinem Aufenthalt, später Dalmatien und endlich die Insel Cypern, wo er sich an den uns schon bekannten Bischof Epiphanius anschloß. Er starb daselbst im Oktober des Jahres 371 in einem Alter von 80 Jahren. Er hinterließ nichts als sein Evangelienbuch und seinen groben Mantel, über die er seinen Freund Hesychius zum Erben einsetzte. Sein Leib, in Cypern begraben, wurde später nach Palästina gebracht und in einem von ihm gegründeten Kloster beigesetzt. Viele Wallfahrten fanden zu seinem Grabe statt. Die Cyprer aber trösteten sich damit, daß, wenn die Palästinenser seinen Leib hätten, sein Geist dafür bei ihnen wohne.

Wenn solche Bilder aus der Eremiten- und Mönchswelt bei all der Beimischung eines ungesunden Elementes (und ein solches findet sich bei jedem selbsterwählten Gottesdienst) dennoch etwas Ansprechendes haben, solange sie von einer religiösen Persönlichkeit getragen sind, die höher steht, als die Form, und deren Geist eben die Form beherrscht, so verlieren sie dieses Anziehende und verkehren sich ins Widerwärtige, wo ein toter Mechanismus an die Stelle des ursprünglichen Lebens tritt, oder wo der Geist der Schwärmerei jene edlern Züge bereits überwuchert hat, wie sie aus den Mönchsgestalten eines Antonius und Hilarion unverkennbar hervortreten. Das einsame Leben hat seine großen sittlichen Gefahren so gut, als das Leben in der Welt. Das dumpfe Hinbrüten des Geistes — wie manche hat es an den Abgrund des Wahnsinns und der Verzweiflung geführt! und die Überspannung der Askese — wie oft ist sie in die traurigsten sittlichen Verirrungen umgeschlagen! Auch davon finden sich Beispiele genug in der Mönchsgeschichte, und zwar schon in dem ersten Stadium derselben, auf der Stufe des Anachoretentums. Es werden uns abschreckende Beispiele von solchen erzählt, die, von einem finstern Geiste der Schwermut getrieben, ihrem Leben durch Selbstmord ein Ende machten. Andre, vom Schwindel des geistlichen Hochmuts ergriffen, gingen geistig unter mit zerrüttetem Verstande und dem Gefühle gänzlicher Gottesverlassenheit. Das innere Leben, auf das sie sich beschränkten, zehrte sich, weil ihm keine Nahrung von außen geboten wurde, nach und nach auf, und auf die Überspannung folgte Erschlaffung und Haltlosigkeit. Ein paar Beispiele mögen genügen. Ein Mönch in Palästina, Valens, der nicht nur die irdische Speise, die man ihm bot, sondern auch die geistliche Speise des Sakraments verachtete, weil er Christum geistlich zu genießen und ihn von Angesicht zu schauen vorgab, verfiel zuletzt in Wahnsinn, so daß man ihn binden mußte. Ein andrer, Namens Heron aus Alexandria, der zu den nitrischen Mönchen gehörte, hatte sich gewöhnt, mitten in der Wüste acht Meilen unter den brennendsten Sonnenstrahlen zu wandern, ohne etwas zu essen oder zu trinken, wobei er beständig Bibelsprüche vor sich hersagte. Nachdem er früher nur von Kräutern und dem heiligen Abendmahl sich genährt, verschmähte er zuletzt auch dieses. An Zucht und Regel sich irgendwie zu binden, schien ihm unwürdig; denn er behauptete, Christus allein sei sein Meister, nur ihm habe er zu folgen. Er fühlte zuletzt ein solches Feuer in sich brennen, daß er es vor innerer Hitze nicht mehr aushalten konnte in seiner Zelle. Er entkam, ging nach Alexandrien, und auf einmal — stürzte

er sich wieder der Welt in die Arme. Er besuchte die Schauspiele, den Zirkus, die Wirtshäuser und trieb sich in allen Thorheiten und Lustbarkeiten umher, bis er dann später wieder aus dem Sinnenrausch erwacht zur wahren Mäßigkeit zurückkehrte! Wieder ein andrer, Ptolemäus, hielt es 15 Jahre in einer Einöde aus, in der auf vierthalb Meilen weit kein Brunnen zu finden war. Er löschte seinen Durst nur mit dem Tau, der in den Monaten Dezember und Januar die Felsen jener Gegend reichlich bedeckt, und den er in einem irdenen Gefäße einsammelte. Das Grübeln über Gottes Dasein führte ihn zuletzt zur Gottesleugnung, zur Naturvergötterung, zur pantheistischen Schwärmerei. Aber auch dieses Grübeln genügte ihm nicht auf die Dauer. Er verließ die Einsamkeit, irrte trostlos von Ort zu Ort und ergab sich endlich einem liederlichen, zuchtlosen Leben. Was im Geiste angefangen schien, endete schmählich im Fleische.

Daß sich bei der Abgeschlossenheit des mönchischen Lebens nicht nur in praktischer, sondern auch in theoretischer (dogmatischer) Beziehung ungesunde sektierische Richtungen bilden mußten, liegt in der Natur der Sache. Als häretische Mönchssekten werden uns die Messalianer und Euchiten genannt, die es auf den höchsten Grad der asketischen Vollkommenheit zu bringen suchten und die das Gebot des Apostels: „Betet ohne Unterlaß" in einer dem Sinn des Spruches zuwiderlaufenden Buchstäblichkeit zu befolgen strebten. Sie verfielen nach und nach einem unklaren Mystizismus; durch die Versenkung ihres Wesens in Gott, durch dieses rein innerliche Gebet hofften sie von der Macht des Bösen befreit zu werden. Der innerlich frei gewordene Mensch bedarf, so lehrten sie, keines Gesetzes und keiner äußern Übung mehr in der Gottseligkeit. Was er aus innerm Trieb des Geistes thut und unternimmt, ist in jedem Fall das Rechte, das Gott Wohlgefällige. In dieser geistigen Selbstgenügsamkeit verachteten die Euchiten die Gnadenmittel der Kirche. Was bedurften sie des äußern Abendmahls, da sie die geistige Kommunion mit dem Herrn in ihrem Innern vollzogen? Auch des Gesanges konnten sie entbehren, sie sangen ja dem Herrn inwendig in ihrem Herzen. Dagegen hielten sie auf Träume und Visionen und glaubten göttlicher Offenbarungen gewürdigt zu werden. Ja, die objektive Offenbarung des geschichtlich gegebenen Gotteswortes verwandelte sich unter ihren Händen in ein bloßes Symbol innerer Vorgänge. Die Menschwerdung Gottes erlebten sie an sich selbst, und in ihnen wohnte und thronte die ganze heilige Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und Geist; der ganze Himmel war in ihrem Herzen, was bedurften sie

noch eines andern Himmels über ihnen? Aber freilich rächte sich dann wieder dieser geistliche Hochmut von selbst, indem wenigstens einige von ihnen bei ihrem Antinomismus in geistliche Zügellosigkeit verfielen. Ähnliches zeigte sich bei den sogenannten Eustathianern, den Anhängern des Eustathius, nachmaligen Bischofs von Sebaste in Armenien, die nach der Mitte des vierten Jahrhunderts in Pontus und Paphlagonien erscheinen. Die Synode von Gangra (in Paphlagonien) mußte ihrer Schwärmerei ein Ziel setzen; denn diese Sekte hatte auch tief in das Leben der Familien eingegriffen und Zerrüttung desselben herbeigeführt, indem es nicht selten vorkam, daß Frauen ihre Männer oder Männer ihre Frauen und Kinder verließen, um dieser Mönchssekte anzuhängen. Verachtung der Ehe und des geordneten häuslichen Lebens ist zu allen Zeiten die traurige Folge der Schwärmerei gewesen.

Eine zum Teil revolutionäre Gestalt nahmen die Anachoreten an, die in Ägypten unter dem Namen der Sarabaiten, in Syrien unter dem der Remoboths erscheinen. Im bestimmten Gegensatz gegen das Cönobitenleben, das doch wenigstens Ordnung und Regel in die Mönchsvereine brachte, hielten sie fest an der alten Form des Einsiedlerlebens, indem sie nur zu zweien oder höchstens zu dreien zusammenlebten. Sie predigten, wie ihnen wenigstens Hieronymus schuld gibt, gegen die Weltgeistlichen, die sie als bloße Mietlinge betrachteten, sich aber als die auserwählten Heiligen. Am ärgsten aber trieben es die Gyrovagen. So hießen jene Mönchsbanden, die gegen Ende des fünften Jahrhunderts zum Vorschein kommen, und die, ähnlich den Zirkumzellionen in Afrika, in der Gegend umherstreiften und sich nicht bloß dem Müßiggang und Bettel hingaben, sondern auch gelegentlich als gemeines Raubgesindel, als eigentliche Freibeuter sich aufführten, gegen welche der Schutz der Obrigkeit aufgerufen werden mußte. Wie übrigens jede Virtuosität sich auf eine Spezialität werfen muß, um es in dieser aufs höchste zu bringen, so suchten auch einige in besondern Zweigen der Selbstentsagung den höchsten Gipfel der Vollkommenheit zu erreichen. Das bloße Fasten war ihnen noch zu wenig. Auch den Schlaf brachen sie sich ab und suchten womöglich seiner ganz Herr zu werden. So entstand um die Mitte des fünften Jahrhunderts wieder eine eigne Mönchssekte unter dem Namen der Akoimeten (der Schlaflosen). Schon im vierten Jahrhundert rühmte der Mönch Macarius (der Ältere) von sich, daß er es dazu gebracht habe, stehend, an die Mauer gelehnt, zu schlafen, und statt den Durst mit Wasser zu stillen, begnügte er sich, für einige Zeit in den Schatten zu treten, und

an dessen Kühlung sich zu laben; ein Labsal, für das er Gott nicht genug danken könne, da so manchen Wanderern in der Wüste auch dieses nicht zu teil werde. Dieser Macarius war schon in der Jugend so zusammengefallen, daß man ihn den „jungen Greis" nannte. Sein Grundsatz war, jeder Einsiedler müsse so enthaltsam leben, als ob er es darauf absähe, sein Leben auf hundert Jahre zu bringen.*)

Nicht leicht aber konnte das Anachoretentum weiter getrieben werden, als es die Styliten (die Säulenheiligen) trieben, als deren Stifter Simeon erscheint. Um dem Himmel näher zu sein, ließ sich Simeon, aus Susan in Syrien gebürtig, in der Nähe von Antiochien auf einer 36 Fuß hohen Säule nieder, von der er nicht mehr herunterkam; sondern von dem herzuströmenden Volke ließ er sich seine Nahrung reichen. Und doch blieb Simeon nicht unthätig auf seiner Säule. Das Außerordentliche dieser Erscheinung machte sogar einen tiefen Eindruck auf die umherwohnenden heidnischen Nomadenstämme. Sie hielten den Mann auf der Säule für ein überirdisches Wesen und setzten großes Vertrauen auf seine Fürbitte. Ja, Hunderte und Tausende, bezeugt Theodoret, kamen zu ihm und ließen durch seine Ermahnungen sich zur Taufe bewegen. In schwierigen Fällen wurde er als Ratgeber und Schiedsrichter angegangen. Theodos der Jüngere ließ sich von ihm Gesetze abnötigen. So hatte der Kaiser den Christen geboten, den Juden eine Synagoge wiederherzustellen, die sie ihnen zerstört hatten; allein Simeon nötigte den Kaiser, dieses Gebot zurückzunehmen. Nachdem er dreißig Jahre auf dieser Säule zugebracht, starb er an einem Schenkelgeschwür (460) und wurde noch im Tode als Heiliger verehrt. Seinen Leichnam wollten sich die Antiochener nicht nehmen lassen und sein Bildnis wurde in Rom als Amulett gebraucht. Die Lebensweise Simeons fand Nachahmung, und wie man jede Verirrung durch Sophismen rechtfertigen kann, so meinte der sonst nüchterne Theodoret, der diese Mönchsandachten uns beschrieben hat: so gut als die Fürsten die Bilder auf den Münzen von Zeit zu Zeit verändern, um durch das Gepräge dem Gold oder Silber einen höhern Wert zu erteilen, so habe auch Gott der mönchischen Frömmigkeit dieses neue Gepräge aufgedrückt, um sie aufs neue in Schwung zu bringen.

Doch vergessen wir über der Entartung des Mönchsgeistes nicht die Lichtseite einer Erscheinung, die aus ihrer Zeit heraus begriffen und

*) Noch mehrere Gattungen von Asketen, z. B. die grasfressenden, auf der Weide sich herumtreibenden Mönche (βοσκοῦντες) s. bei Zöckler, Geschichte der

nach ihren Bedürfnissen beurteilt sein will. Jene Zeit bedurfte mächtiger Anregungen. Der Ernst und die Heiligkeit des Lebens, die bei uns oft nur zu sehr in der verschwimmenden Gestalt des Ideals sich verlieren, sie treten uns hier in persönlichen Gestalten, gleichsam in Fleisch und Blut entgegen. So traten sie auch vor ihre Zeit hin und übten auf sie eine Macht, die mitunter an die Macht der Propheten des alten Bundes erinnerte. Wo es galt, einem Großen der Welt die Wahrheit zu sagen, einem Unterdrückten zu seinem Rechte zu verhelfen, da trat so ein Mann der Wüste aus der Einsamkeit hervor und pochte mit gewaltigen Schlägen an die Gewissen. Er erschien als ein Bote Gottes, den man ungestraft nicht abweisen, dem man eine auch lästige Bitte nicht versagen dürfe. Je mehr die Weltgeistlichkeit der Welt sich gleichstellte, je schmiegsamer die Bischöfe sich zeigten gegen den Willen der Fürsten, desto sicherer konnten solche Männer, die der Welt entsagt hatten und die nichts für sich suchten, auf ein williges Gehör rechnen, wenn sie einmal an die Großmut oder an die Billigkeit der Gewalthaber appellierten. Waren doch gerade die charaktervollsten unter den Bischöfen selbst, die es wagten, der oft rohen Willkür der kaiserlichen Macht einen männlichen Trotz entgegenzusetzen, in der Schule des Mönchtums erzogen und gebildet worden. Ich erinnere an jenen Aufruhr zu Antiochien zur Zeit des Chrysostomus im Jahr 387. Als Theodos der Stadt blutige Rache geschworen, da war es der Mönch Macedonius, der, bereits der Welt abgestorben, sich seit vielen Jahren in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, und der nun, wie von den Toten auferstanden, aus dieser Einsamkeit hervortrat und bei den kaiserlichen Kommissarien um Gnade flehte für die bedrohte Stadt. Und mit welcher Ehrfurcht wurde er empfangen! Die Kommissarien stiegen von ihren Pferden und umfaßten ehrfurchtsvoll die Knie des heiligen Mannes; nur seiner Fürsprache hatte es die Stadt zu verdanken, daß ihr nicht das Ärgste widerfuhr. So suchten auch Sklaven, die von ihren Herren übel gehalten wurden, bei den Mönchen Schutz, und diese verwendeten sich für sie bei den Herren. Nicht aber nur bei den Menschen, auch bei Gott galten sie als kräftige Fürbitter. Es mag sein, daß mit diesen Mönchsgebeten viel Aberglaube getrieben wurde, aber wieviel Bedrängte, die in ihrer Bedrängnis zu keinem eignen Gebet sich sammeln, gleichsam das Wort nicht finden konnten, das ihnen den Zugang zum Herzen Gottes öffnete, mochten durch die kräftige Fürbitte eines solchen Mönchs sich getröstet und gehoben fühlen! Mit Recht ist auch schon darauf hingewiesen worden, wie die Mönche,

von denen die moderne Freisinnigkeit und der moderne Humanitarismus sich mit Ekel abwenden, gerade die Beförderer der Freiheit und der Humanität waren. Von keiner Seite her ist z. B. die Gleichheit aller Menschen mehr betont und geltend gemacht worden, als von den Mönchen. „Während für den weltlichen Kriegsdienst die Sklaven zurückgewiesen werden", sagt der Mönch Nilus, „so treten dieselben unbedenklich in die Reihen der Streiter Gottes ein, der Mönche!" Dazu zeichneten sich die Klöster frühzeitig durch Wohlthätigkeit aus. Die Klöster Ägyptens versorgten die unfruchtbaren Gegenden Libyens mit Getreide und andern Lebensmitteln. In den Klöstern auf dem Berge von Nitria waren sieben Bäckereien, welche die Einsiedler der angrenzenden libyschen Einöde mit Brot versorgten. Bei ihnen fand der Wanderer gastliche Aufnahme, und ihm zuliebe versorgte sich das Kloster mit Wein. Jeder Fremde konnte solange bleiben, als er wollte; aber wenn er länger als eine Woche blieb, so durfte er nicht müßig bleiben, sondern mußte sich bei der Landarbeit beteiligen oder sich mit einem Buch beschäftigen. Frühzeitig wurden endlich die Klöster Erziehungs- und Bildungsanstalten. Verwaiste Kinder fanden da vor allen andern Aufnahme; aber auch den Eltern war gestattet, ihre Kinder in der Anstalt des Klosters bilden zu lassen. Das waren die beliebtesten Erziehungsanstalten der Zeit, und wo Männer, wie Basilius der Große, diese Anstalten leiteten, da war das Vertrauen in dieselben gewiß kein ungegründetes. Wir haben noch eine Anleitung des Basilius zur klösterlichen Erziehung, die von pädagogischer Weisheit zeugt. Vor allem wurde darauf gedrungen, die Kinder mit dem Worte Gottes bekannt zu machen; aber auch an Arbeit sollten sie gewöhnt werden. Darum sorgte Basilius dafür, daß die Knaben ein Handwerk *lernten*; auch sollte keiner das Mönchsgelübde ablegen, ehe er die gehörige Reife des Alters erlangt hätte. Eine weise Verfügung, von der man leider später (im Mittelalter) abging, indem man oft Kinder schon bei ihrer Geburt zum Klosterleben bestimmte und so über ihr Leben entschied.

Die eigentliche Heimat des Mönchtums war das Morgenland gewesen. Die beschauliche Natur der Orientalen schien dazu vor allem geeignet; allein es beschränkte sich dasselbe keineswegs auf das Morgenland, sondern auch im Abendlande fand sowohl die anachoretische, als besonders die dem occidentalischen Geiste mehr zusagende cönobitische Lebensweise Anklang. Wir haben schon früher erwähnt, wie Athanasius durch die Lebensgeschichte des heiligen Antonius den Sinn für das Anachoretentum auch im Abendlande zu erwecken wußte. Diese

Lebensbeschreibung wurde ins Lateinische übersetzt und mit gespannter Aufmerksamkeit gelesen. Auch Männer wie Ambrosius, Martin von Tours und besonders der durchaus mönchisch gesinnte Hieronymus trugen zur Aufnahme des Mönchtums im Abendlande bei. Im nördlichen Afrika fand es durch Augustin Eingang. Dieser große Kirchenlehrer gab ihm zugleich dadurch eine edlere Richtung, daß er das gemeinsame Leben Gleichgesinnter auf die einfache evangelische Grundlage zurückzuführen und zu einer Pflanzschule für den Klerus zu machen suchte. Am allerwenigsten konnte Augustin der bloßen Beschaulichkeit und den geistlosen Andachtsübungen das Wort reden. Er verlangte vor allen Dingen Arbeit von seinen Mönchen und verfaßte eine eigne Schrift, worin er die Mönchspflichten, wie sie ihm erschienen, auseinandersetzte. Im südlichen Frankreich war es sodann Johannes Cassian, der als Vorsteher eines Klosters zu Marseille die Mönchseinrichtungen des Morgenlandes in jene Gegenden verpflanzte. Wir haben ihn schon als Vermittler zwischen Augustin und Pelagius genannt, und es ist wohl nicht zu leugnen, daß die pelagianische Denkweise durch den Mönchsgeist genährt wurde, insofern der Gedanke an die Verdienstlichkeit der guten Werke sich nicht wohl trennen ließ von jenem Streben nach außerordentlicher Heiligkeit. Dagegen ist dankbar anzuerkennen, daß die provençalischen Klöster den Segen der christlichen Bildung über einen großen Teil von Europa verbreitet haben. Weitaus aber am bedeutendsten hat für die Verbreitung des Mönchtums im Abendlande der Mann gewirkt, nach dessen Namen der Stammorden der großen abendländischen Ordensverzweigungen sich nennt, der heilige Benedikt.*)

Benedikt ist geboren zu Nursia in Umbrien (im Herzogtum Spoleto) am Fuße der Apenninen ums Jahr 480. Als sein Vater wird Eutropius genannt, aus dem ansehnlichen Geschlechte der Anicier. Andre bestreiten diese Angabe, wie denn überhaupt seine Lebensgeschichte nicht frei von spätern Ausschmückungen ist. Er hatte eine Zwillingsschwester, die heilige Scholastika, mit der er die ersten Jahre der Kindheit

*) Sein Leben ist schon von Gregor dem Großen beschrieben. Vgl. den Artikel von Vogel in Herzogs Realencyklopädie und meinen Aufsatz in Pipers evang. Kalender 1855. Über das Mönchtum im Abendland überhaupt hat vom katholischen Standpunkt aus in geistreicher Weise geschrieben: Montalembert, les moines d'occident depuis St. Bénédict jusqu' à S. Bernard. Paris 1860. II. (Deutsch von Brandes); eine beredte, aber einseitige Apologie des Mönchtums! Über Benedikt vgl. daselbst den 2. Band im Anfang.

verlebte, doch bald mußte er der Studien wegen das väterliche Haus verlassen. Sieben Jahre alt kam er nach Rom; das wilde Leben der Mitschüler sagte ihm nicht zu; er floh nach fernern sieben Jahren heimlich aus der Stadt, um sich in die Einsamkeit zurückzuziehen. Seine einzige Begleiterin war seine Amme, die, wie es scheint, zu seiner Beaufsichtigung ihm nach Rom gefolgt war. Er wandte sich nach Afidena in den Abruzzen, wo er schon durch Verrichtung von allerlei, zum Teil sehr hausbackenen, Wundern die Aufmerksamkeit auf sich zog. So z. B. machte er ein zerbrochenes Sieb durch sein Gebet wieder ganz. Um der Bewunderung des Volks zu entgehen, zog er sich sodann nach Subiaco zurück, einer einsamen an einem Bergsee gelegenen Gegend, etwas über eine Tagereise von Rom. Engel sollen ihn dahin geleitet haben. Dort lebte er in einer Höhle. Nicht weit davon hatte sich ein andrer Einsiedler, Romanus, niedergelassen. Dieser nahm sich des Benedikt an und suchte ihn nach Leib und Seele zu erquicken. Er sandte ihm täglich etwas Nahrung aus seiner Zelle; sie bestand in einem Brot, das an einem Seil den Felsen hinunter in die Grotte herabgelassen wurde, welche sich Benedikt zum Aufenthalt erwählt hatte. An diesem Seil war zugleich eine Glocke befestigt. Als aber eines Tages der Teufel aus Neid diese Glocke zerstörte (so erzählt die Legende), sorgte ein frommer Priester für seinen Unterhalt, indem er seine Ostermahlzeit mit ihm teilte. Drei Jahre hatte Benedikt in seiner Einsamkeit zugebracht, als er von Hirten entdeckt wurde. Diese hielten ihn erst für ein wildes Tier; als sie aber dem Manne näher getreten, wurden sie sofort von einem Gefühl der Ehrfurcht ergriffen, und bald verbreitete sich die Kunde von der Heiligkeit des Mannes in der ganzen Umgegend. Viele kamen, um sich von ihm in den Heilswahrheiten unterrichten und erbauen zu lassen und seinem Gebet sich zu empfehlen. Als in einem benachbarten Kloster eine Abtsstelle erledigt wurde, ward ihm diese angetragen. Benedikt weigerte sich lange, sie anzunehmen, weil er das Verderben der Klöster kannte und daher das Einsiedlerleben dem Cönobitenleben vorzog. Endlich ließ er sich bewegen (es war im Jahr 510); allein bald zeigte sich's, daß seine Bedenken nicht ungegründet gewesen. Die verwöhnten Mönche wollten sich in die strenge Zucht ihres Abtes nicht fügen; sie trachteten ihm sogar nach dem Leben; ein vergifteter Becher ward ihm gereicht, aber Benedikt machte das Kreuz darüber und der Becher zersprang. Benedikts Entschluß war nun gefaßt; er erklärte den Mönchen, sie möchten sich einen Abt wählen, der zu ihrer Gemütsart passe, und zog sich wieder

in die frühere Einsamkeit zurück. Allein sein Ruf als Wunderthäter war schon so groß und die Verehrung seiner Person so gewaltig, daß ganze Scharen von Anbetern zu ihm hinausströmten, um von ihm Anweisung zur Gottseligkeit zu empfangen. Väter brachten ihm ihre Kinder, um sie von ihm bilden zu lassen. Auch rohe Goten fanden sich bei ihm ein, begierig nach der Milch des Evangeliums. Benedikt sah sich genötigt, eine Organisation in diese Gemeinde der Wüste zu bringen, die sich um ihn gesammelt hatte. Er zerteilte dieselbe in zwölf Klöster; jedes Kloster bestand wieder aus zwölf Mönchen, denen ein Abt vorstand, während er die Aufsicht über das Ganze führte. Unter seiner unmittelbaren Leitung behielt er einige junge Männer, die wir als seine eigentlichen Schüler betrachten können. Unter ihnen zeichneten sich besonders zwei aus, die später gleichfalls als Heilige verehrt wurden, Maurus und Placidus, beides Söhne edler Römer. Auch aus diesem einsamen Aufenthalte Benedikts werden uns viele Wunder erzählt, zum Teil sehr abenteuerliche und dennoch äußerst triviale Wunder. (So muß die Klinge eines Gartenmessers, die ihm in den See gefallen, sich auf seinen Wink wieder heraufbemühen und sich am Hefte befestigen.) Aber auch hier blieb er nicht unangefochten von denen, die seinen Ruhm beneideten. Ein Priester Florentius suchte ihn sogar durch ein vergiftetes Brot zu töten; allein ein Rabe trug es weg auf den Wink des Heiligen.

Um ähnlichen Nachstellungen zu entgehen, entschloß sich endlich Benedikt, seinen Aufenthalt zu verändern. Nachdem er die Mehrzahl der Mönche unter ihren Äbten zurückgelassen, wandte er sich mit einigen wenigen seiner Vertrautern südöstlich nach Campanien. Dort, in Terra di Lavore, fand er auf einer Anhöhe ein altes verfallenes Schloß, Castrum Cassinum. In dieser Gegend hatte sich noch das Heidentum erhalten, das längst aus den Städten und der gebildeteren Welt vertrieben war. In einem angeblich dem Apollo geweihten Hain stand noch ein Tempel des Gottes, dem das Landvolk opferte. Das erste, was also Benedikt zu thun fand, war die Zerstörung dieses Tempels, an dessen Stelle er zwei christliche Kapellen baute, von denen er die eine Johannes dem Täufer, die andre dem heiligen Martinus weihte. Dann ging er an den Bau eines Klosters. Auch bei diesem Werke hatte Benedikt mit allerlei Teufelsspuk zu kämpfen. Entweder beschwerte der Böse die Steine so, daß sie mit aller Gewalt nicht hinaufgezogen werden konnten, oder er blies eine schon gebaute Mauer wieder um, oder er schreckte die Arbeiter mit Feuer. Das alles aber hielt Benedikt

nicht ab, den einmal gefaßten Plan auszuführen. Die Vollendung des Baues fällt in das Jahr 529, welches gewöhnlich auch als das Stiftungsjahr des Benediktiner-Ordens auf Monte Cassino betrachtet wird. Ich will Sie nicht mit all den vielen Wundergeschichten aufhalten, die auch aus dieser Lebensperiode Benedikts erzählt werden, und mit den Beispielen seiner Sehergabe, vermöge deren er die Untreue und selbst die kleinern Unarten der Mönche und Eitelkeiten der Nonnen durchschaute und wonach ihm auch die spätern Schicksale seines Ordens deutlich vor der Seele standen. Nur das sei noch erwähnt, daß auch der ostgotische König Totila, nachdem auch er sich von seiner Sehergabe überzeugt*), sich vor ihm gedemütigt und seiner Zucht sich unterworfen hat. Benedikt starb, in aufrechter Stellung mit zum Himmel ausgestreckten Händen am Fuße des Altars in der Kirche St. Johann, nachdem er seinen Tod vorausgesehen und noch bei Lebzeiten für sein Grab gesorgt hatte, den 21. März 543. Sein Leichnam wurde in ebenderselben Kirche neben dem seiner Schwester Scholastika beigesetzt, die vierzig Tage vor ihm die Welt verlassen hatte. Beide *sollten* im Tode vereinigt sein, wie sie im Leben als Geschwister verbunden geblieben. Das Kloster Monte Cassino wurde dann im sechsten Jahrhundert (580) von den Langobarden zerstört, und nachdem es ein Jahrhundert später wieder aufgebaut worden, unterlag es noch einmal im neunten Jahrhundert den Einfällen der Araber. Allein auch aus diesem Schutte erhob es sich nur schöner und herrlicher wieder. Im Mittelalter wurde von Monte Cassino aus die berühmte Schule der Heilkunde zu Salerno gestiftet. Noch jetzt genießt die herrlich gelegene Abtei eines großen Ruhmes in der katholischen Welt.

So streng und rauh die Lebensweise Benedikts selbst war und so phantastisch seine ganze Erscheinung, so sehr muß uns die Besonnenheit und Nüchternheit auffallen, welche die Ordensregel auszeichnet, die seinen Namen trägt. Mönchisch im strengen Sinn bleibt die ganze Einrichtung allerdings; aber doch ist das Übertriebene, das Verzerrte und Naturwidrige, das uns in manchen Mönchserscheinungen (besonders des Morgenlandes) begegnet ist, möglichst ferngehalten und gemildert.

---

*) Totila wollte den Heiligen auf die Probe stellen, indem er bei dem Besuch, den er ihm machte, einen aus dem Gefolge in die königlichen Kleider stecken und diesen dem Benedikt als König vorstellen ließ. Allein Benedikt durchschaute den Betrug auf den ersten Blick und hieß ihn die falschen Kleider ausziehen. Totila fiel dem heiligen Mann zu Füßen. Dieser hob ihn auf und prophezeite ihm dann noch weiter seine Schicksale, seine Siege und seinen Tod.

Wir haben das aus der Unruhe zur Ruhe gekommene, das aus der morgenländischen Überschwenglichkeit in die abendländische Nüchternheit übersetzte, mit einem Wort das zivilisierte und humanisierte Mönchtum vor uns. Eins der Hauptgesetze ist freilich auch hier Gehorsam gegen den Abt. Aber die Willkür des Abtes selbst ist beschränkt. Der Abt soll von seinen Untergebenen nichts fordern, was dem Gebote Christi zuwider ist, und soll stets der Rechenschaft gedenken, die er selbst zu geben hat. Er soll auch mehr mit der That, als mit den Worten lehren. Er soll unparteiisch und liebreich verfahren und die verschiedenen Begabungen und Verhältnisse berücksichtigen. Darum soll man nur einen solchen zum Abt wählen, der in der heiligen Schrift wohl erfahren, der keusch, nüchtern, barmherzig sei, der die Laster hasse, aber die Brüder liebe. Wo er strafen muß, da thue er es mit Nachsicht und hüte sich vor Übermaß. Vor allem wird die „Besonnenheit" (discretio) als eine Tugend empfohlen, die einem Abte nicht fehlen dürfe. Sowohl dem Abte als den Mönchen geziemt ferner die Demut, und diese soll auch äußerlich in Haltung und Stellung des Körpers hervortreten. Darum soll der Mönch stets einhergehen mit gesenktem Haupte, mit zur Erde gesenkten Blicken, immer eingedenk seiner Sünde. Durch diese Übung soll es ihm nach und nach gelingen, das aus freier Liebe zu thun, was er erst aus Zwang that. Nächst Gehorsam und Demut wird dann als zweites Mönchsgelübde die Armut gefordert. Die Mönche dürfen kein Eigentum besitzen; sie dürfen nichts annehmen, was man ihnen schickt oder schenkt, ohne Bewilligung des Abts, der darüber frei verfügen kann. Für den täglichen Unterhalt sorgt das Kloster. Auch hier die größte Einfachheit, doch ohne Übertreibung. Zwei bis drei Gerichte sind gestattet, auch eine hemina (ein Schoppen) Wein. Täglich erhält jeder ein Pfund Brot. Fleisch wird nur den Kranken erlaubt. Über die Kleidung finden wir zu Benedikts Zeiten noch nicht viel vorgeschrieben; sie schloß sich an die damalige Sitte und Landestracht, wozu der weite Rock mit der Kapuze, die Sandalen u. s. w. gehörten, die dann erst später als ausschließliche Mönchstracht sich festsetzten, nachdem die Mode die Kleider der Welt verwandelt hatte. So blieb für die Benediktiner das schwarze Gewand, so daß sie später die schwarzen Mönche hießen, zum Unterschiede von den Cisterciensern, die sich weiß trugen. Zum Lager diente dem Mönche eine Matte und eine Decke. Übrigens war der Schlaf durch gottesdienstliche Übungen unterbrochen, die schon mit zwei Uhr des Nachts beginnen und auf sieben Gebetszeiten (Horen) sich durch Tag

und Nacht verteilen. Die Zeit zwischen den Gebeten ist (die wenigen Ruhestunden des Nachts abgerechnet) teils der geistlichen Meditation und dem Lesen der Schrift, teils der Handarbeit gewidmet, welcher sich keiner entziehen darf. Eigentliche wissenschaftliche Beschäftigung finden wir bei Benedikts Mönchen noch nicht. Erst durch Cassiodor (im sechsten Jahrhundert) wurde sie eingeführt, und später zeichnete sich der Benediktiner-Orden bekanntlich durch bedeutende wissenschaftliche Leistungen aus. Vergehungen gegen die Hausordnung, ja auch die geringsten Versehen gegen die Regel, Verspätung beim Gottesdienste, Fehler beim Singen, Schwatzhaftigkeit und dergl. wurden streng geahndet und mit pedantischer Genauigkeit für jedes Vergehen die zu erduldende Strafe festgesetzt. Diese bestand meist in Fasten, in vermehrter Arbeit, oft aber auch in Schlägen, die man damals noch nicht für entehrend hielt, sondern rein pädagogisch faßte. Weit empfindlicher war die Strafe des zeitweiligen Ausschlusses von der Gemeinschaft, bei der Mahlzeit oder beim Gottesdienste, oder der gänzlichen Verbannung, der Ausstoßung. Freiwillig das Kloster verlassen sollte keiner, auch keiner ausgehen ohne Bewilligung des Abtes. Den Klosterflüchtigen ward dreimal Wiederaufnahme gestattet. Gastfreundschaft wurde besonders empfohlen und geübt; man soll den Gast ehren, als ob Christus selbst im Kloster einkehrte, eingedenk des Wortes: ich bin ein Gast gewesen, und ihr habt mich beherbergt. Auch für Kranke war menschlich gesorgt. Man sieht aus allem: Benedikt kannte seine Leute, für die er die Regel verfaßte, er kannte seine Zeit, sein Volk, er kannte die menschliche Natur, wie sie unter den gegebenen Verhältnissen sich ihm darstellte. Er war auch weit entfernt, seine Regel zu überschätzen, indem er selbst erklärte, daß die eigentliche Vollkommenheit, welche der Mönch zu erstreben habe, nicht durch die äußere Befolgung der Regel zu erzielen sei. Schwerlich aber hat wohl Benedikt geahnt, welche welthistorische Bedeutung die von ihm gestiftete Mönchsgemeinschaft erhalten würde. Wie man immer über das Mönchtum urteilen möge, geschichtliche Thatsache bleibt es, daß die Verbreitung des Christentums in der ersten Hälfte des Mittelalters großenteils von den Benediktinermönchen ausging, und daß in ihren Klöstern die Männer gebildet wurden, denen wir das Licht des Evangeliums und den Segen der christlichen Kultur verdanken.

Fassen wir schließlich noch einmal die ganze Erscheinung des Mönchtums und dessen kirchliche Bedeutung zusammen! Die gemeinsame Mutter des Eremiten- wie des Cönobitenlebens ist die Askese, d. h. die freiwillige Entsagung, die Kreuzigung und Ertötung der sinn-

lichen Triebe und die gesteigerte Andacht. In der griechischen Kirche pflegte man diese Lebensweise auch Philosophie zu nennen, eine praktische Philosophie, und in der That zeigten sich ja schon bei den alten griechischen Philosophen ähnliche Richtungen: wir dürfen nur an die Stoiker oder noch besser an die Cyniker erinnern: Diogenes in seinem Fasse und Simeon auf seiner Säule sind Seitenstücke. Ähnliches finden wir bei den indischen Gymnosophisten, bei den jüdischen Essäern, den ägyptischen Therapeuten. Es liegt in der Abhärtung, schon vom sittlichen Standpunkt aus gefaßt, etwas Heroisches, das freilich unsrer Zeit mit ihrem verfeinerten Genußleben wie ein Märchen aus verschollener Zeit klingt. Kommt nun zu dem sittlichen Element der Abhärtung noch das religiöse hinzu, der Entsagung aus Liebe zu Gott, der Tötung des Fleisches um des unsterblichen Geistes willen, so erhält das Starre und Rauhe jenes Heroismus noch eine eigentümliche Färbung, einen Heiligenschein, an dem gewiß nicht alles bloßer Schein ist. Auch von dieser freiwilligen Entsagung um Christi willen, von dieser Glut der Liebe, die nur im Opfer ihrer selbst ihre volle Befriedigung findet, haben wir keine uns geläufige Vorstellung mehr; wir müssen unsre Einbildungskraft künstlich hinaufschrauben und unsre ganze Lebensweise vergessen, um diese Stimmungen in uns nachzubilden, damit wir sie begreifen. Wir wollen es nicht als ein Unglück bedauern, nicht als ein trauriges Zeichen der Zeit beklagen, daß diese Askese unter uns nicht mehr aufkommen will. Als evangelische Christen können wir sie nicht einmal billigen, weil wir wissen, daß nicht dadurch der Mensch wohlgefällig wird vor Gott, daß er gegen sein Fleisch wüte. Aber fragen dürfen wir uns doch im Angesicht jener Gestalten, ob wir es uns nicht oft allzuleicht machen mit unserm Christentum? ob der Gedanke der Entsagung, des Opfers, der Selbstbeschränkung, der apostolischen Einfachheit und Nüchternheit gegenüber der auf die Spitze getriebenen Weltlichkeit uns nicht allzufern liege, und ob wir nicht oft in das Bewußtsein unsers reinern Glaubens allzu sorglos und behaglich uns einhüllen? Jene Worte des Herrn, die so mächtig auf jene Zeit wirkten und die Menschen in die Wüste hinaustrieben: Wer mein Jünger sein will, der nehme sein Kreuz auf sich und verleugne sich selbst, und ähnliche, haben sie nicht immer noch ihre Geltung, wenn auch in einem höhern und geistigen Sinn? Wohl hat Paulus gesagt: wenn ich meinen Leib sengen und brennen ließe und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts. Aber eben die Liebe, die den echten Asketen der alten Kirche nicht fehlte und die erst ihren Übungen einen Wert

gab, ist sie reicher, kräftiger, uneigennütziger in unsrer als in jener Zeit? Ehe wir das mit Zuversicht behaupten können, seien wir wenigstens zurückhaltend mit unserm Urteil und hüten wir uns, die samt und sonders als Schwärmer und Thoren zu bemitleiden, die wider uns auftreten könnten uns zu beschämen. Es mag wohl geistlicher Hochmut einen nicht unbedeutenden Anteil gehabt haben an dem Wunsche, sich von der argen Welt zu trennen; aber gewiß ist es nicht minder ein Beweis von geistlicher Leerheit, wenn eine Persönlichkeit so wenig innern Halt zeigt, daß sie vor dem Gedanken des Alleinseins zurückschaudert und ihr vor nichts mehr graut als der Langeweile, die sie empfindet, wenn ihr der Reiz der Gesellschaft entzogen wird, in deren Taumel sie sich selbst vergißt. Wer nicht auf Stunden und Tage wenigstens das Bedürfnis hat, allein zu sein, allein mit seinem Gott und seinem Herzen, wer diese Einsamkeit noch nie seiner Seele zugemutet, dem gerade muß die Welt zur Wüste werden, in der sein eignes Leben der Verwüstung anheimfällt. Wo keine Sammlung des Gemütes der ewigen Zerstreuung entgegenwirkt, in die jeder Tag uns hineinreißt — wie soll da noch ein kräftiges Leben der Gemeinschaft möglich sein? Die in der Einsamkeit gekräftigten Charaktere, die wurden gerade wieder die mächtigsten Haltepunkte für das Leben der Gemeinschaft.

Es führt uns dies weiter auf die Bedeutung des Cönobitenlebens. Es hatte dieses, mit dem Einsiedlerleben verglichen, seine Vorteile und Nachteile. Die Vorteile bestanden darin, daß die Einseitigkeit, in die der isolierte Mensch gerät, ausgeglichen und die Extravaganzen vermieden wurden, zu denen das Anachoretenleben führte. Darum gaben auch einsichtsvolle Kirchenlehrer dem gemeinsamen Mönchsleben den Vorzug vor dem Eremitenleben. Allein die Nachteile dürfen auch nicht verschwiegen werden. So heilsam unter Umständen die Zucht sein kann, die sich gewöhnt, den eignen Willen dem der Gesamtheit unterzuordnen, so verwerflich ist doch das gänzliche Aufgehen der Persönlichkeit in der Körperschaft. Ist doch von dem Tag an, da der Mönch sein Gelübde abgelegt, er nicht einmal mehr seines Leibes Herr.*) Und wie jeder Korporationsgeist, so artete auch der der Mönche aus. Dies hat sich uns besonders auffallend gezeigt bei den kirchlichen Streitigkeiten, wo der Mönchsfanatismus die Leidenschaft der Massen aufzuregen sich beflissen zeigte. Die Verweltlichung, die Erschlaffung der

*) Ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum sciat. Reg. Ben. c. 58.

Sitte, die schon damals in den Klöstern überhandnahm, sie war ja eben der Grund, daß Männer, wie Benedikt, aus dem Cönobitenleben wieder in das Anachoretenleben zurücktraten. Immerhin aber boten die bessern Mönchsvereine einen, wenn auch sehr mangelhaften Ersatz für die engern Christengemeinschaften, die zu allen Zeiten ein nicht zu entbehrendes Salz für die Kirche der Massen geworden sind. Was wäre aus der Geistlichkeit jener Zeit geworden, hätte sie nicht aus den Klöstern sich ersetzen können! Ehe das christliche Leben die Familien durchdrungen hatte, sollten die Klöster das sein, was etwa die Prophetenschulen im alten Bunde waren: Sammelpunkte der Frömmigkeit, Bildungsanstalten und Pflanzschulen für den Klerus. Für seine Zeit hatte somit das Mönchtum in der That eine große Bestimmung. Wohl hatte es dieselbe nur einseitig, nur unvollständig und im Begleite von manchen Mißbräuchen und Übelständen erfüllt, und als es dann in der Zeiten Fülle sich überlebt hatte, so konnte nicht fehlen, daß es vollends ausartete und in dieser Entartung mit Recht als ein Krebsschaden der Kirche bekämpft wurde. Der sittlich-religiöse Kern aber, der in der rauhen Schale verborgen war, die Idee einer wohlorganisierten christlichen Verbrüderung zum Wohl der Kirche, mit Hintansetzung der eignen Bequemlichkeit und des eignen Vorteils, hat zu allen Zeiten wieder die gebührende Anerkennung gefunden und sich je nach dem vorhandenen Bedürfnis seine Form geschaffen. Was die Mönche in der Hand Gottes geworden sind zur Verbreitung des Christentums unter den nicht christlichen, unter den sogenannten barbarischen Völkern; wie diese „Morgensterne der Vorzeit", wie Herder sie nennt*), der Sonne Raum verschafften, die Erde zu erwärmen, das sollen noch die beiden nächsten und letzten Vorlesungen uns zeigen.

*) Legende. (Werke zur Litteratur und Kunst B. IV, S. 313. 14.)

Achtunddreißigste Vorlesung.

Die Verbreitung des Christentums unter den nicht christlichen Völkern. — Schicksale der Christen in Persien. — Das Christentum in Armenien. — Gregorius Illuminator, Frumentius und Ädesius. — Die Völkerwanderung. — Das Christentum unter den Goten. — Ulfila. — Weitere Schicksale der Goten und ihr Zusammenstoß mit den Römern. — Arianismus und Katholizismus. — Die Vandalen. — Die Kirche während der Völkerwanderung und die Stimmen der Zeit.

Wir haben bisher die Kirche betrachtet, wie sie auf dem unterhöhlten Boden des klassischen Altertums sich aufgebaut, wie sie als römisch-byzantinische Reichskirche die vorhandenen Formen der Bildung und des staatlichen Lebens sich angeeignet hatte; Formen, die ursprünglich einem ganz andern Lebenskreise angehörten und die gleichwohl sich dazu hergaben, ehe sie zertrümmert wurden, dem christlichen Geiste zu dienen und, soweit es ging, sich von ihm erfüllen zu lassen. So ging der philosophierende Geist des Griechentums mit seiner scharfsinnigen, oft spitzfindigen Dialektik ein in die Mysterien der christlichen Dogmatik und verhalf ihnen zu einem wissenschaftlichen Ausdruck; so wurde die alte Rhetorik mit ihrer Licht- und Schattenseite von den Gerichtshöfen und Volksversammlungen in die christlichen Tempel verpflanzt, welche selbst wieder ihren römisch-byzantinischen Stil von den alten Basiliken entlehnt oder aus den Trümmern heidnischer Tempel sich erbaut hatten. Aber auch für den weltbeherrschenden Geist der alten Roma that sich ein neues Gebiet seiner Herrschaft auf in der Hierarchie, die schon jetzt in dem Papsttum ihre Spitze zu erreichen suchte. Gleichwohl war mit alledem an eine dauernde Verbindung der heterogenen Elemente nicht zu denken, und unwillkürlich mag man dabei an jenes Traumbild in Daniel erinnert werden, dessen Füße teils von Eisen, teils von Thon sind. Bei all dem Reichtum des christlichen

Lebens, den wir auch unter diesen Verhältnissen sich haben entfalten, bei all den großartigen persönlichen Erscheinungen, die wir aus den Massen haben hervortreten und sie bewältigen sehen, übte doch einerseits die Staatsgewalt einen unheimlichen Druck auf die Kirche, und anderseits nahm bei aller Orthodoxie die Verweltlichung und Verweichlichung so sehr überhand, daß, wenn nicht das Mönchtum mit seiner strengen, wenn auch oft unnatürlichen Askese ein Gegengewicht gebildet hätte, die praktischen Grundsätze des Christentums bald in Vergessenheit geraten wären. Eben diese Mönche, mit denen wir uns in der letzten Vorlesung beschäftigt haben, waren es daher auch, die bei ihrer Selbstverleugnung, wo sie nicht eine erheuchelte, sondern eine freiwillige war, am ehesten geeignet waren, den Auftrag des Herrn zu erfüllen: Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker. Sie waren die gebornen Missionare der Kirche, die Pioniere einer neuen Kultur, und so mögen auch sie den Übergang uns vermitteln zur Geschichte der Verbreitung des Christentums in der von uns bezeichneten Periode.

Ehe wir uns jedoch den Völkern zuwenden, die berufen waren, das Christentum als ein Neues in sich aufzunehmen und es als den Lebenskeim ihrer Kultur in sich zu verarbeiten, ich meine zu den Trägern der Völkerwanderung, die ihre Wohnsitze im Abendlande aufschlugen, richten wir zuerst unsre Blicke nach den Morgenländern und sehen, wie weit die Strahlen des Evangeliums auch dorthin gedrungen im vierten und fünften Jahrhundert.

Im persischen Reiche hatte das Christentum schon im dritten Jahrhundert Eingang gefunden, und zur Zeit Konstantins finden wir sogar ein freundliches Verhältnis zwischen diesem Kaiser und dem König Schapur (Sapores II.). Allein später änderte sich dieses. Bei den Kriegen der Römer mit dem persischen Reich hatten die christlichen Bewohner des letztern manches zu leiden, da man sie als Glaubensgenossen des gehaßten Feindes behandelte. Man verdächtigte sie als Kundschafter, und besonders gingen die Magier, die Vertreter der Staatsreligion, darauf aus, die Christen der Verfolgung preiszugeben, als Feinde der Götter und der Nation. Eine Hauptverfolgung brach im Jahr 343 aus. Der greise Bischof von Seleukia, Simeon, fiel als Märtyrer; andre mit ihm. An vierzig Jahre dauerte das feindselige Verfahren gegen die Christen fort, das bald heftiger, bald minder heftig auftrat, bis endlich Kaiser Jovian, der Nachfolger Julians, zu einem schimpflichen Frieden mit den Persern genötigt wurde, in

welchem er die alte christliche Stadt Nisibis an der Grenze Mesopotamiens dem Sieger abtreten mußte. Die christlichen Einwohner erhielten die Erlaubnis auszuwandern. Ein erträglicheres Verhältnis für die Christen in Persien trat mit dem Anfang des fünften Jahrhunderts ein, wozu das kluge Verhalten des christlichen Bischofs Maruthas von Tagrit (in Mesopotamien) nicht wenig beitrug. Maruthas wurde sogar zu den politischen Friedensunterhandlungen zwischen den römischen Kaisern Arkadius und Theodos II. und dem persischen König Jezdegerdes II. gebraucht, und da er das Vertrauen des letztern in hohem Maße besaß, so gelang es ihm auch seinen christlichen Glaubensgenossen manche Vergünstigungen zu verschaffen. Einen merkwürdigen Konstrast zu diesem klugen Verfahren des Maruthas bildete aber das Benehmen eines andern Geistlichen, des Bischofs Abdas von Susa. Dieser ließ in blindem Eifer einen persischen Feuertempel ohne weiteres niederreißen. Er wurde zur Verantwortung gezogen, und milder, als man erwarten konnte, fiel das Urteil des Königs aus: er sollte das zerstörte Heiligtum wieder aufbauen. Dazu konnte sich aber Abdas nicht verstehen, und so wurde er hingerichtet, und als Wiedervergeltung für das Geschehene wurden nun auch die christlichen Kirchen im Lande zerstört. Dabei blieb es aber nicht. Die Verfolgungen der Christen dauerten von nun an ununterbrochen fort, dreißig Jahre lang, und wurden besonders heftig unter dem Nachfolger des Jezdegerdes, Varanes. Mit der raffiniertesten Grausamkeit wurden jetzt die Hinrichtungen vollzogen; selbst die Flucht aus dem Lande ward verhindert; dennoch gelang es einigen nach Konstantinopel zu entkommen, wo der dortige Bischof Attikus sich bei dem Kaiser für sie verwendete. Erst nach Wiederherstellung des politischen Friedens wurden auch die Schicksale der Christen in Persien erträglicher.

Im angrenzenden Armenien sehen wir vom Anfang des vierten Jahrhunderts an einen gebornen Armenier selbst, den Gregorius, mit dem Beinamen des Erleuchters (Gregorius Illuminator), zur Verbreitung des Christentums wirken. Von Leontius zu Cäsarea, dem Metropoliten Kappadociens, zum Bischof geweiht, gelang es ihm, den König Terdat (Tiridates) zu bekehren; später zog er sich in hohem Greisenalter in die Einsamkeit zurück und starb ums Jahr 340. In seine Fußstapfen trat zu Ende des vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts ebenfalls ein Armenier, Miesrob, früher königlicher Geheimschreiber, der zugleich seinem Volke ein Alphabet und eine Bibel-

übersetzung gab. — In dem heutigen Georgien (bei den Iberiern) war es einer christlichen Sklavin gegeben, den König des Landes für das Christentum zu gewinnen. Sie war als Kriegsgefangene eingebracht worden und stand im Rufe, daß sie durch ihr Gebet einem kranken Kinde das Leben gerettet. Dieser Ruf drang bis zu den Ohren der Königin, und als diese erkrankte, ließ auch sie die Frau zu sich kommen und verdankte ihrem Gebete auch ihre Wiederherstellung. Die Sklavin verschmähte jedes Geschenk, indem sie erklärte, ihr schönster Lohn wäre, wenn König und Königin sich zu dem Gott wendeten, dem sie diene. Das Wort blieb erst unbeachtet. Als aber einst der König auf der Jagd sich verirrte und ihn ein finsterer Nebel umfing, der ihm jeden Weg verhüllte, erinnerte er sich wieder des Christengottes, von dem jene Sklavin geredet; er wandte sich zu ihm in der Not; es ward ihm geholfen, er kam glücklich zu den Seinen zurück, und nun war es seine erste Sorge, sich christliche Lehrer ins Land kommen zu lassen, um die Kunde von dem Erlöser zu verbreiten, der ihn von seinem Irrwege errettet hatte und der nun auch dem Volk ein Heiland und Retter werden sollte. Dies geschah zwischen 320 und 330.

Auch in Afrika, in Abessinien, dem Hauptteile des alten Äthiopiens, wohin der Legende nach schon jener bekehrte Kämmerer der Kandake das Christentum gebracht haben soll, sehen wir im vierten Jahrhundert eine christliche Kirche entstehen. Ein griechischer Gelehrter aus Tyrus, Namens Meropius, hatte unter Konstantin eine wissenschaftliche Entdeckungsreise unternommen. Ihn begleiteten seine beiden Neffen, Frumentius und Ädesius.*) Auf der Rückreise wurde er an der Küste Abessiniens von den dortigen Barbaren, die gerade mit den Römern in Krieg verwickelt waren, überfallen. Die ganze Mannschaft ward niedergemacht, und nur die beiden Knaben wurden als Gefangene mit fortgeführt und dem Könige von Auxuma zum Geschenk gemacht. Der König behielt die muntern Jungen bei sich, er hatte ein Wohlgefallen an ihnen, er ließ sie nach des Landes Sitte erziehen und machte den ältern, Frumentius, zu seinem Hofmeister, den jüngern, Ädesius, zu seinem Mundschenken. Nach seinem Tode wurde ihnen die Erziehung des königlichen Prinzen Aizanes übertragen; zugleich leiteten sie, namentlich Frumentius, die Angelegenheiten des Staates. Eine glückliche Zeit für die Ansiedelung des Christentums, die Frumentius auch nicht ungenutzt vorübergehen ließ. Er berief

*) Vgl. den Artikel „Äthiopische Kirche" in Herzogs Realencyklopädie und „Frumentius" in Pipers evangelischem Kalender 1854 (beide von W. Hoffmann).

mehrere christliche Kaufleute in das Land und gewährte ihnen bedeutende Erleichterungen im Handel. Bald erhob sich eine christliche Kirche mit christlichem Gottesdienste. Als Aizan zur Regierung gekommen, erhielten die beiden Fremdlinge die Erlaubnis, in ihre Heimat zurückzukehren. Ädesius begab sich nach Tyrus, wo er sich zum Presbyter weihen ließ; Frumentius aber zog nach Alexandrien, wo damals Athanasius den Bischofsstuhl innehatte. Er stattete ihm über das bisher Geschehene einen treuen Bericht ab und drang in ihn, einen eignen Bischof nach Abessinien zu schicken, um dem Christentum daselbst auf die Dauer sein Bestehen zu sichern. Athanasius wußte keinen Bessern zu schicken, als den **Frumentius** selbst, den er sofort zum Bischof von **Auxuma** (Axum) weihte. Frumentius kehrte nun freudigen Herzens in sein zweites Vaterland zurück und hatte die Befriedigung, viele Seelen für das Christentum zu gewinnen. Mehrere Kirchen wurden gebaut und der König selbst samt seinem Mitregenten getauft. Allein auch bis nach Abessinien drang das Unheil des arianischen Streites. Ein geborner Indier, Theophilus, der in Indien und Arabien zur Verbreitung des Christentums gewirkt, kam auch nach Auxuma, und dieser war Arianer. Wie weit es unter ihnen selbst zu Reibungen gekommen, ist nicht bekannt. Aber so viel ist gewiß, daß Kaiser Konstantius, der die Arianer begünstigte, von dem abessinischen Fürsten die Auslieferung des ihm verhaßten Frumentius begehrte, damit er sich vor dem arianischen Patriarchen in Alexandrien verantworte; allein dem Begehren ward nicht entsprochen. Vielmehr konnte Frumentius ungestört in Segen fortwirken. Wie vielen Teil er selbst an der äthiopischen Bibelübersetzung hatte, die aus dem vierten Jahrhundert stammt, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist seine Wirksamkeit eine der bedeutendsten auf dem Felde der orientalischen Missionsgeschichte. Nach seinem Tode fiel die Pflege der abessinischen Kirche an oberägyptische Mönche, welche teils durch ihre Askese, in der sie Unglaubliches leisteten, teils durch die Wunder, die ihnen zugeschrieben werden, als Heilige des Landes verehrt wurden.

Wir wenden uns dem **Abendlande** zu. Und hier ist nun der Ort, jener großen Bewegung zu gedenken, die in der Geschichte unter dem Namen der **Völkerwanderung** bekannt ist. Wir stellen uns damit vor ein geschichtliches Problem, ähnlich dem, das der Naturforscher zu lösen hat, wenn er die verschiedenen Umbildungen zu erörtern sucht, die unsre Erde erlitten hat, ehe sie die Wohnstätte unsres Geschlechtes werden konnte. Wie dort eine Formation die andre ab-

löst, eine in die andre übergeht, und wie sich in den verschiedenen Erdschichten die Spuren dieser Umwälzung bald mit größerer, bald mit geringerer Sicherheit verfolgen lassen, so treten uns ähnliche Umwälzungen in dem Völkerleben entgegen, bis der geschichtliche Boden wieder bereitet ist, auf dem ein neues Geschlecht der Menschen sich heranbilden und staatliche Einrichtungen gründen konnte. Aber so groß die Schwierigkeiten der einen Aufgabe, so groß die der andern. Erwarten Sie daher nicht, daß ich Ihnen den Völkerknäuel entwirre, an dem sich der Scharfsinn der Historiker schon seit geraumer Zeit zerarbeitet hat. Wir stellen uns gleich auf den zubereiteten Boden selbst und sehen uns um nach den Früchten.

Unser Blick fällt zunächst auf das Volk, das noch ehe die große Bewegung begann, die wir die Völkerwanderung nennen, durch seine mannigfachen Berührungen mit dem römischen Reich dem Christentum entgegengeführt wurde, das Volk der Goten. Auf die Frage über die Herkunft des Volkes, ob es aus dem Norden Europas eingewandert, oder ob es, nach den Andeutungen seines Geschichtschreibers Jornandes, eins sei mit den Geten, die an der untern Donau auftreten, welche letztere Meinung neulich wieder einen gelehrten Verteidiger gefunden hat*), können wir uns hier nicht einlassen. Wir begnügen uns mit der Thatsache, daß schon im dritten Jahrhundert das römische Reich von den Goten häufig bedroht wurde, und ihre Macht mit dem vierten Jahrhundert immer weiter sich ausdehnte, als sie unter Konstantin in Mösien eindrangen. Um eben diese Zeit aber waren die Goten durch einige Kriegsgefangene, die sie machten, mit dem Christentum bekannt geworden. Unter diesen Gefangenen befanden sich Geistliche, deren reiner Wandel, deren innige, oft Wunder wirkende Gebete einen großen Eindruck auf die rohen, aber empfänglichen Gemüter der Barbaren machten. Die leiblichen Sieger wurden die geistlich Besiegten. Sie saßen zu den Füßen ihrer Gefangenen, ließen sich von ihnen unterrichten und endlich durch die Taufe in die Gemeinschaft ihres Glaubens sich aufnehmen. Wie es mit jenem Unterricht im einzelnen sich verhalten, wissen wir freilich nicht. Nur so viel ist ausgemacht, daß schon zur Zeit Konstantins ein gotischer Bischof, Theophilus, auf dem Konzil zu Nicäa (325) erscheint und die Beschlüsse desselben mit unterzeichnet. Wo aber jener Bischof seinen Sitz gehabt, meldet die Geschichte nicht. Weit mehr wissen wir über einen

*) Die Kirchengeschichte der germanischen Völker von W. Krafft. 1. Band 1. Abteilung. Berlin 1854.

andern Bischof der Goten, der wenige Jahrzehnte nachher sich um die Christianisierung und Zivilisation seines Volkes die größten Verdienste erworben hat, Ulfila.*)

Auch er stammte höchst wahrscheinlich aus einer der christlichen Familien, welche die Goten aus Kappadocien als Gefangene mit sich geführt hatten. Seine Geburt fällt in das Jahr 318. Unter den Goten aufgewachsen, ward er ganz der ihrige, an Sitten und Sprache, wie auch sein Name ein gotischer Name ist, der so viel als Wolf oder Wölflein bedeutet. Dabei aber kam ihm seine feinere griechische Bildung zu statten, die er von Haus aus erhalten und in sich gepflegt hatte. Dadurch ward er der Vermittler des Alten und Neuen, des Hellenen- und des Gotentums, und zwar auf Grundlage des christlichen Glaubens. Seine Wirksamkeit erstreckte sich zunächst auf die Westgoten, die an der Donau saßen. In seinem dreißigsten Jahre, im Jahr 348, ward er zum Bischof ordiniert. In dieser Eigenschaft arbeitete Ulfila unter seinem Volke mit großer Treue und Beharrlichkeit, so daß die Zahl der Bekenner des Christentums unter demselben in kurzer Zeit beträchtlich zunahm. Aber auch die heidnische Bevölkerung war noch mächtig, ja übermächtig. Unter dem König der Westgoten Athanarich brach eine Verfolgung über die Christen aus, im Jahr 355, und da war es denn Ulfila, der als ein zweiter Moses (wie die Seinen ihn nennen) an die Spitze der Auswanderung sich stellte, welche das einzige Mittel der Rettung blieb. Mit Bewilligung des Kaisers Konstantius ließ sich diese christliche gotische Kolonie auf römischem Boden nieder. Die Niederlassung geschah in der Gegend von Nikopolis, am Fuße des Hämus, in Mösien. Dreiunddreißig Jahre verweilte Ulfila unter den Angesiedelten, und wodurch er sich besonders verdient machte, war die Übersetzung der Bibel ins Gotische und die Erfindung eines Alphabets. Diese Bibelübersetzung hat ihre eigne Geschichte und verdient von uns etwas näher betrachtet zu werden, da sie zugleich das älteste Denkmal unsrer deutschen Sprache ist.

Ulfila übersetzte, soviel wir wissen, alle Schriften des Alten und Neuen Testaments, mit Ausnahme der Bücher der Könige. Diese aber überging er absichtlich, weil er fürchtete, daß sein ohnehin kriegerisches Volk dadurch noch mehr würde zum Kriege gereizt werden.

*) Vgl. G. Waitz, Über das Leben und die Lehre des Ulfila. Hannover 1840. W. Bessell, Über das Leben des Ulfila und die Bekehrung der Goten zum Christentum. Göttingen 1860. Krafft in Herzogs Realencyklopädie XVI. S. 616.

Wir haben indessen nur noch Bruchstücke von dieser Bibel, und auch diese sind erst in neuerer Zeit, d. h. erst in dem Jahrhundert nach der Reformation, bekannt geworden. Der erste hauptsächlichste Fund wurde durch einen Gelehrten des siebzehnten Jahrhunderts, Arnold Merkator, in Werden an der Ruhr gemacht. In der dortigen Benediktinerabtei entdeckte dieser Gelehrte den sogenannten silbernen Evangelienkodex, so genannt, weil er mit silberner, teilweise goldner Unzialschrift auf purpurrötliches Pergament geschrieben und das Ganze in massives Silber gebunden ist. Fragen wir, wie kam dieser Kodex in das Kloster Werden an der Ruhr, so antworten uns die Sachkenner, es sei nicht unwahrscheinlich, daß schon zu Karls des Großen Zeit die Handschrift aus dem westgotischen Reich in Italien nach dem fränkischen Reiche und somit in das genannte Kloster gekommen sei, das hier ein Hauptsitz der Kultur war. Aber später lag dann dieses Evangelienbuch als ein toter Schatz da, bis das glückliche Auge jenes Gelehrten es entdeckte. Von Werden kam sodann die Handschrift nach Prag, und als diese Stadt im Jahr 1648 durch die Schweden eingenommen war, wurde auch diese kulturgeschichtliche Reliquie als gute Beute mit fortgeführt und nach mehreren Schicksalen endlich der Königin Christina zum Geschenk gemacht. Seit 1669 befindet sich dieses merkwürdige Buch auf der Bibliothek von Upsala, deren hauptsächlichsten Schatz es bildet. Seit jenem ersten Funde sind auch in dem berühmten Kloster Bobbio in der Lombardei und anderwärts Bruchstücke der gotischen Bibel gefunden und bekannt gemacht und die sämtlichen Fragmente zu einer gelehrten kritischen Ausgabe vereinigt worden.*) Was an der Übersetzung Ulfilas besonders gerühmt wird, ist die glückliche Verbindung der Treue mit der nötigen Freiheit des Ausdrucks. Es lag dem Ulfila vor allem daran, das Wort Gottes dem Verständnis seiner Goten näher zu bringen und daher durch Übertragung in den Geist und den Bau ihrer Sprache es ihnen mundgerecht zu machen, gerade wie später Luther mit seiner Bibelübersetzung es gemacht hat.**) Wie Luther z. B. die Denare in Groschen, die Prokuratoren in Landpfleger verwandelte, so wandelte Ulfila die biblischen Zeitabschnitte in solche um, an die das gotische Volk gewöhnt war: statt nach Jahren zählte er nach Wintern, statt nach Neumonden nach Vollmonden. Daß dann neben diesen wohl erlaubten Freiheiten auch eigentliche Übersetzungsfehler mit unterliefen, darüber werden wir uns um so

*) Ausgabe von v. d. Gabelentz und Löbe. Altenburg 1836—45.
**) Beispiele bei Krafft a. a. O. S. 261 ff.

weniger wundern, da ja auch Luthers Übersetzung nicht frei von solchen geblieben ist.

Kehren wir aber nach dieser Abschweifung zu den Schicksalen des Christentums unter den Goten zurück!

Seit Ulfila jenen großartigen Auszug unternommen, wurden auch unter den im Lande zurückgebliebenen Goten jenseits der Donau durch andre christliche Missionare, so namentlich durch Audius aus der syrischen Kirche und durch Eutyches aus Kappadocien Versuche gemacht, das Christentum auszubreiten. Allein eine noch heftigere Verfolgung als die erste brach im Jahr 370 aus, in der viele entweder als Märtyrer starben oder aus dem Lande flohen und gleichfalls auf römischem Boden Zuflucht suchten. Bald darauf trat eine innere politische Spaltung unter den Goten selbst ein. Der Gote Frithigern, von Kaiser Valens unterstützt, riß sich mit einem Teil des Volkes von Athanarich los und begünstigte die Christen. Als sodann die Westgoten, durch die Hunnen gedrängt, ihre Zuflucht an der Donau suchten, um jenseits derselben in Thracien feste Wohnsitze zu gründen, zeigte sich Kaiser Valens willig, ihnen diese Niederlassung zu gestatten, unter der Bedingung, daß sie das Christentum und zwar das arianische Christentum annähmen. Auch bei dieser Unterhandlung zeigte sich Ulfila thätig, der selbst dem arianischen Glaubensbekenntnis zugethan war. Unter der Anführung des Alavivus und Frithigern setzten die Scharen der Westgoten teils in römischen Fahrzeugen, die ihnen zugeschickt worden, teils auf Flößen und ausgehöhlten Baumstämmen massenweise über die Donau nach Thracien; die Zahl der streitbaren Männer wird auf 200,000, die der sämtlichen Auswanderer auf eine Million Seelen angegeben. Es läßt sich denken, daß noch viel heidnisches Wesen unter diesen Exulanten herrschte, da viele von ihnen das Christentum gleichsam über Nacht vor dem Auszuge angenommen hatten. Die neue Heimat erschien ihnen keineswegs als ein Paradies, in das sie ihren Einzug hielten. Dazu kam der Hunger und die Not, welcher sie sich ausgesetzt sahen. Es ging ihnen wie den Israeliten in der Wüste, die sich nach den Fleischtöpfen Ägyptens zurücksehnten. Ein Geist der Unzufriedenheit bemächtigte sich ihrer, und dieses um so mehr, als sie sich von ihren christlichen Mitbrüdern, den Römern, vielfach benachteiligt und im Handel übervorteilt sahen. Ein Aufstand der Goten stand bevor, dem der römische Statthalter Lupicinus durch grausame Hinterlist zuvorzukommen suchte. Er lud Frithigern zu einem Gastmahl nach Marcianopel. Dieser erschien mit

bewaffnetem Gefolge; allein nur wenige seiner Begleiter wurden zugelassen, die Bewaffneten mußten vor der Stadt bleiben. Nun erhob sich zwischen den Römern und diesen Bewaffneten ein Streit, in welchem einige Römer getötet wurden. Als dem Lupicinus dies hinterbracht wurde, ließ er sofort die Begleiter des Frithigern niedermachen. Dieser bahnte sich den Ausgang mit dem Schwert und sammelte seine Mannen, um die Schmach zu rächen. Auch Lupicinus rief seine Scharen zusammen. Es kam zu einem Gefechte: die Goten behielten den Sieg und suchten denselben nun auch weiter zu verfolgen. Raubend und plündernd ergossen sie sich über das Land. Valens sammelte in Eile ein Heer in Kleinasien. Bei Hadrianopel sollte die entscheidende Schlacht geschlagen werden. Noch einmal aber sollte das Christentum den Frieden vermitteln, und zwar ging der Antrag von gotischer Seite, von Frithigern aus. Er sandte, wie Ammian erzählt, einen christlichen Presbyter (vermutlich den Ulfila) im Begleit einiger Mönche an den Kaiser und ließ ihm Frieden anbieten, wenn er ihnen feste Wohnplätze in Thracien anweisen wolle und die nötigen Lebensmittel an Vieh und Getreide, damit sie nicht Hungers stürben. Die Gesandtschaft wurde freundlich empfangen, aber die Vorschläge zurückgewiesen. So sollte also doch das Schwert entscheiden. Am folgenden Tag (9. August 378) kam es zur mörderischen Schlacht. Die Römer erlitten eine Niederlage, die der römische Geschichtschreiber der von Cannä gleichstellt. Valens selbst, von einem tödlichen Pfeil getroffen, hatte sich in eine Hütte bringen lassen, und als diese in Feuer aufging, fand er in den Flammen seinen Tod. Die Goten drangen nun bis Konstantinopel vor und durchzogen verheerend die Küstenländer, ohne daß ihrer Wut Einhalt gethan werden konnte. Nur hier und da gelang es der Stimme christlicher Bischöfe, das Ärgste abzuwehren. Unter Theodos wurde der Krieg noch eine Zeitlang fortgesetzt; am Ende aber fand es der Kaiser für klüger, mit einem Volke Frieden zu suchen, das als Bundesgenosse gegen andre Feinde zu gebrauchen war. Er lud daher nach dem Tode Frithigerns den Athanarich nach Konstantinopel ein und ging ihm sogar einige Meilen vor die Stadt entgegen. Die Pracht der Residenz imponierte nach den Berichten des gotischen Geschichtschreibers Jornandes dem Gotenkönig so sehr, daß er Theodosius einen irdischen Gott nannte. Bald darauf starb Athanarich; er wurde mit königlicher Pracht bestattet; Theodosius ließ ihm ein prachtvolles Grabmal errichten, und bei dem Begräbnis führte er selbst den Leichenzug an.

Nach Athanarichs Tode blieben dann die Goten im Reiche, und manche von ihnen dienten als Mietstruppen im kaiserlichen Heere. Dieses freundschaftliche Verhältnis der Goten zu Theodosius wirkte auch auf ihr bisheriges Christentum zurück. Daß Athanarich, der frühere Verfolger der Christen, selbst noch vor seinem Tode Christ geworden, ist zwar nirgends ausdrücklich bezeugt: man findet es wahrscheinlich, weil Theodosius kaum einen Heiden so würde geehrt haben; indessen hat sich die Politik zu allen Zeiten auch über religiöse Sympathien und Antipathien hinweggesetzt. Zugleich aber war Theodosius, wie wir wissen, ein eifriger Anhänger des orthodoxen Bekenntnisses, und so mußte ihm vor allem daran liegen, die Goten, die zwar Christen, aber arianische Christen waren, zum katholischen Glauben zu führen. Wir wissen nun aus dem Frühern, welche strengen Maßregeln er seit der Synode von Konstantinopel (381) zur Durchführung der Orthodoxie im Reiche genommen. Durch diese orthodoxe Zudringlichkeit kam Ulfila, der seinem arianischen Bekenntnis getreu blieb, in die peinlichste Lage. Vergebens suchte er ein neues Konzil zustande zu bringen, auf welchem er seine Lehre als die wahre verteidigen zu können hoffte. Er starb, tief bekümmert über die erlittene Zurückweisung, nach der Mitte des Jahres 383 zu Konstantinopel. Die zu Konstantinopel anwesenden orthodoxen Bischöfe erwiesen dem Gestorbenen alle Ehre. Unter großer Teilnahme des christlichen Volkes ward er bestattet. Noch in den letzten Tagen hatte er ein kurzes Bekenntnis seines arianischen Glaubens aufgesetzt, das er seinem Volke hinterließ. Auch hatte er dafür gesorgt, daß tüchtige Schüler sein Werk unter den Goten fortsetzten. So Auxentius, Bischof von Dorostorus, dem heutigen Silistria, der zugleich das Leben seines Meisters beschrieben hat. „Mehr als alle", sagt der dankbare Schüler, „bin ich sein Schuldner, da er um so mehr an mir gearbeitet hat; der mich in meiner frühsten Jugend von meinen Eltern als Schüler aufnahm, die heilige Schrift lehrte und die Wahrheit mir aufschloß, der durch die Barmherzigkeit Gottes und die Gnade Christi leiblich und geistig als seinen Sohn im Glauben mich auferzog." An Ulfila haben wir aber zugleich ein schönes Beispiel, wie das orthodoxe Bekenntnis allein nicht den Christen macht. Ulfila war und blieb Arianer, aber den Namen eines arianischen Christen verdiente er mit vollem Rechte und an dem, was seine Hand gepflanzt, erbauen wir uns jedenfalls mehr, als an dem, was die Faust der orthodoxen Kaiser niederschlug.

Neben Ulfila haben wir bereits den syrischen Mönch Audius als einen der Missionare genannt, die das Christentum unter den Goten zu verbreiten suchten. Dieser hatte schon früher in der Kirche seines Vaterlandes, in Syrien und Mesopotamien eine edle Wirksamkeit entfaltet. Er war in Beziehung auf die Trinitätslehre dem orthodoxen Bekenntnis zugethan. Gleichwohl ging von ihm eine Sekte aus, die in der Ketzergeschichte unter dem Namen der Audianer vorkommt. Was ihn vor allem bewog, von der großen Kirche sich zu trennen, war nicht die Lehre, sondern das der Lehre widersprechende Leben der meisten Christen. Die allgemeine Sittenverderbnis ging ihm tief zu Herzen, und weil er, der die strengsten Forderungen an sich stellte, eine ähnliche Strenge allen zumutete, und daher von diesem Standpunkte aus die Sittenlosigkeit der Geistlichen schonungslos in seinen Predigten geißelte, so hatte er auch von daher viele Mißhandlungen zu dulden. Dieser Mißhandlungen müde und an einem weitern Erfolge seiner Predigt verzweifelnd, zog er sich mit den ihm Gleichgesinnten in die Einsamkeit zurück. Da nahm denn auch, abgeschnitten vom Verkehr mit dem Geistesleben der Kirche, seine Dogmatik eine einseitige Richtung. Seine allerdings beschränkte Ansicht über das Wesen Gottes mußte seinen Gegnern Veranlassung werden, ihn als Ketzer zu verdammen. Aus der Bibelstelle, welche uns sagt, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen habe, sowie aus andern Stellen, wo von einer Hand, einem Auge Gottes u. s. w. die Rede ist, schloß Audius, daß Gott einen Körper haben müsse. An ihm hatte also jener Anthropomorphismus, dem wir schon früher bei den Streitigkeiten über Origenes begegnet sind, einen mächtigen Verteidiger. Noch in seinem Greisenalter wurde der würdige Mann nach Scythien verbannt.*) Aber eben von da aus verbreitete sich seine Wirksamkeit unter den Goten, die sich seiner Lehre anschlossen. So sehen wir von der einen Seite durch Ulfila den Arianismus, auf der andern durch Audius einen engherzigen Separatismus mit bornierter theologischer Ansicht unter den Goten sich ausbreiten. Es war daher von großer Wichtigkeit, daß ein Mann wie Chrysostomus dieser wichtigen Nation sich annahm und sie auch in Absicht auf den Glauben auf den rechten Weg zu führen suchte. Gerade zu der Zeit, als er auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel gerufen wurde, war das römische Reich von

*) Auch in Betreff der Osterfeier wichen die Audianer von der katholischen Kirche ab. Sie hielten sich an die alte Sitte der Quartodezimaner.

den Goten bedrängt. Unter der schwachen Regierung der Söhne des Theodosius hatten sie drohend ihr Haupt erhoben. Chrysostomus' Streben ging nun dahin, die arianisch gesinnten Goten für die katholische Kirche zu gewinnen. Er ordinierte verschiedene ihrer Geistlichen und räumte ihnen eine Kirche zu Konstantinopel ein, in der er selbst predigte, wobei er sich eines Dolmetschers bediente. Ja, bald erlebte er die Freude, in einer der Hauptkirchen der Stadt einen gotischen Gottesdienst in Gegenwart vieler Griechen feiern zu können, wobei er die Einweihungsrede hielt.

„Die Lehren der Philosophen (sagt er unter anderm) sind nicht über die Grenzen hinausgekommen und sind widerlegt worden; die christlichen Lehren dagegen haben auch auswärts Eingang gefunden: jene sind zerrissen, leichter als Spinnweben, diese sind fester als Demant. Die Lehren eines Pythagoras, Plato und der athenienſischen Philosophie sind verwischt; die Lehren der Fischer und Teppichmacher haben sich nicht bloß in Judäa verbreitet, sondern, wie ihr heute gehört habt, erglänzen sie in der Sprache der Barbaren, heller als die Sonne. Sie sind hinausgefahren, diese Fischer, auf den Ozean, um die barbarischen Völker in ihren Netzen zu fangen. Wohin du kommst, wirst du die Namen der Fischer in aller Munde erschallen hören, nicht durch die Macht der Fischer, sondern durch die Kraft des Gekreuzigten, der ihnen überall den Weg gebahnt und die Unwissenden weiser als Philosophen, die Ungelehrten beredter als Rhetoren und Sophisten gemacht hat. Was die Propheten vorlängst verkündigt: ‚Es ist keine Sprache noch Rede, da man nicht ihre Stimme höre', oder ‚Wolf und Lamm sollen zusammen weiden', das hat sich erfüllt. Der ungebändigte Sinn der Barbaren ist zur Sanftmut umgestimmt; die wildesten der Menschen stehen zusammen mit den Schafen der Kirche und haben teil an einer Weide und einer Hürde."

Bald drohte aber dieser Gemeinde der katholischen Goten Gefahr von seiten ihrer arianischen Volksgenossen. Jener Feldherr Gainas, den wir aus der Geschichte des Eutropius kennen, wurde auch nach dem Sturze des letztern immer begehrlicher. Es schien ihm eine Zurücksetzung der arianischen Goten, daß sie nur vor der Stadt ihren Gottesdienst halten durften. Er verlangte daher, daß, besonders mit Rücksicht auf seinen Stand als kaiserlicher Feldherr, den Arianern eine Kirche in der Residenz eingeräumt werde — ein ähnliches Verlangen, wie es auch in Mailand an Ambrosius gestellt wurde. Allein Chrysostomus widersetzte sich dieser Forderung aufs entschiedenste. Es

kam darüber zu gewaltsamen Auftritten, zu einem Tumulte, in welchem die Kirche der katholischen Goten ein Raub der Flammen wurde, im Jahr 400. Gainas zog sich dann nach Thracien zurück, wo er glücklich bekämpft wurde. Auch auf die Goten außer Konstantinopel richtete Chrysostomus sein Augenmerk, und wie er selbst von seinem Exil aus für die Bekehrung der Goten in der Krim thätig war, haben wir früher erwähnt.

Die weitern Schicksale der Goten, ihre Erhebung unter Alarich, der siegreich nach Rom vordrang und es zweimal verbrannte und plünderte, ihre weitern Züge unter seinem Nachfolger Athaulf, bis endlich die Niederlassung der Westgoten im südlichen Gallien mit der Hauptstadt Tolosa (Toulouse, 410) ihren Wanderungen ein Ziel setzte, sind hier nicht weiter zu verfolgen, sie gehören der Weltgeschichte an. In Beziehung auf den Glauben der Goten aber ist nur noch das zu berichten, daß die Westgoten unter ihrem König Rekkared auf der Kirchenversammlung zu Toledo (in Spanien) 589 zur katholischen Kirche übertraten und den Arianismus abschworen.

Von den Westgoten war das Christentum auch zu den Ostgoten gelangt, auch zu ihnen in der arianischen Form. Nun hatten die Ostgoten nach dem Sturze des weströmischen Reiches ein eignes Reich in Italien gegründet, dessen Sitz Ravenna war; dieses ostgotische Reich umfaßte außer Italien auch noch Rätien, Vindelicien, Noricum, Dalmatien und Dacien jenseits der Donau. Aber nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts (554) sehen wir auch dieses mächtige Reich wieder untergehen. Auch die Sueven, Vandalen und andre Völkerschaften hatten das arianische Christentum von den Goten erhalten. Die katholischen Bevölkerungen der Gegenden, in welche diese Völker einfielen, hatten daher von ihren Verfolgungen vieles zu leiden. So, als die Vandalen (431 bis 439) das nördliche Afrika erobert hatten, erhob sich unter ihren Königen Geiserich und Hunnerich eine heftige Verfolgung gegen die Bekenner der nicäischen Lehre, deren erstes Hereinbrechen Augustin noch erlebte, aber die weitern Greuel nicht mehr. Als Geiserich 439 Karthago eroberte, schleppten seine Soldaten Männer und Frauen aus den ersten Familien als Gefangene fort und verkauften sie als Sklaven. Ähnliches geschah 455 bei der Eroberung Roms durch die Vandalen. Da wurden eine Menge Gefangene nach Afrika fortgeschleppt, um von dort weiter in die Sklaverei verkauft zu werden. Bei diesem Anlaß war es, daß der Bischof Deogratias von Karthago alles Gold- und Silbergerät der Kirchen

einschmelzen ließ, um das gelöste Geld zur Loskaufung der Gefangenen zu verwenden. Die Zahl dieser Gefangenen war so groß, daß zwei Kirchen zu ihrer Aufnahme eingerichtet und mit Betten versehen wurden. Deogratias besuchte sie selbst und erquickte sie sowohl leiblich als geistlich. Aber nach seinem Tode trat für die Kirche von Karthago erst eine recht schwere Zeit ein. Vierundzwanzig Jahre blieb das Bistum erledigt, weil die Vandalen sich der Wahl eines neuen katholischen Bischofs widersetzten. Erst unter der Regierung des Hunnerich gelang es dem oströmischen Kaiser Zeno, die Erlaubnis zu einer neuen Bischofswahl auszuwirken, unter der Bedingung, daß auch den Arianern die Ausübung ihres Gottesdienstes gestattet würde. Aber diese Bedingung wollten die katholischen Geistlichen Karthagos nicht eingehen. Lieber keinen Bischof, das war ihre Meinung, als unter dieser Bedingung. Christus möge, wie bisher, als unsichtbares Haupt die Kirche leiten. Weniger schroff als die Geistlichen dachte die Gemeinde. Ihr lag es daran, zu einer festen Ordnung zu kommen. Sie drang daher auf die Wahl eines Bischofs, und es gelang ihr, einen Mann zu finden, der die nötigen Fähigkeiten und die Glaubenskraft besaß, in die schwierige Stellung einzutreten. Der Mann hieß Eugenius. Er gewann sich durch seine Klugheit und durch seine Mildthätigkeit sogar das Zutrauen der Vandalen. Viele von ihnen besuchten seine Kirche. Das suchte aber Hunnerich zu hintertreiben. Er verlangte von dem Bischof, daß er alle, die in vandalischer Landestracht seine Kirche besuchten, zurückweise, und als Eugenius darauf nicht eingehen wollte, sondern die Antwort erteilte: „Das Haus Gottes steht allen offen", so ließ Hunnerich Leute an die Kirchthüre stellen, die mit Gewalt die Vandalen wegtreiben sollten. Noch einmal kam es zu einer Verfolgung der rechtgläubigen Christen in Afrika. Gegen 5000 derselben (Geistliche und Laien) wurden in die afrikanischen Wüsten verbannt, unter ihnen Kranke, Greise, Gebrechliche und Blinde. Viele von ihnen wurden schon unterwegs durch die Beschwerden der Reise und durch die rohen Mißhandlungen, denen sie von seiten ihrer Begleiter ausgesetzt waren, aufgerieben. Ein Religionsgespräch, das der Vandalenkönig in Karthago halten ließ (484), führte zu keinem Resultat. Die Verfolgungen dauerten auch nach demselben fort. Katholische Bischöfe wurden in die Verbannung geschickt, unter ihnen auch Eugenius, der als Exulant in Albigeois (im südlichen Frankreich) starb. Der Arianismus blieb die Religion der Vandalen, bis ihrem Reich unter Gelimer durch Belisar, den Feldherrn Justinians, 534 ein Ende

gemacht wurde. Endlich brachten auch die Langobarden, die im sechsten Jahrhundert unter ihrem König Alboin in Ober-Italien einfielen, den arianischen Glauben mit; doch trat ihre Königin Theodelinde im Jahr 587 zur katholischen Kirche über.

Daß nun alle diese Völker (Goten, Sueven, Vandalen, Langobarden) so zäh an dem Arianismus hingen, läßt sich einerseits daraus erklären, daß ihrem einfachen Natursinn die arianische Vorstellung von der Gottheit Christi mehr zusagte, als die feiner ausgebildete kirchliche Lehre; daß ihnen die Lehre von einem zweiten Gott neben und unter dem höchsten Gotte begreiflicher schien, als das schwierige Dogma von einer Dreieinigkeit. Auf tiefsinnige Spekulation, wie sie der griechisch gebildete Geist übte, war ihre Natur allerdings zunächst nicht angelegt. Anderseits aber mag auch der rein zufällige Umstand in Anschlag gebracht werden, daß sie das Christentum zuerst unter dieser Form kennen lernten, woraus die Anhänglichkeit sich von selbst erklärt. Oder wie? sollten sie nicht mißtrauisch werden gegen eine Religion, die ihnen von Rom her von seiten ihrer Feinde angeboten und aufgedrungen wurde? So ging also bei diesen Völkern der Weg vom Heidentum ins Christentum durch den Arianismus; diese anfängliche Form wurde erst abgestreift, als sie sich des Inhalts genauer bewußt wurden. Ja, gerade die germanischen Völker mit ihrem reichen Gemüte waren berufen, den katholischen Glauben, den die hellenische Weisheit nicht selten zu einem Geistesspiel der Dialektik mißbrauchte, wiederum religiös zu vertiefen und ihn auf seine innere Wahrheit zurückzuführen.

Welch einen imposanten Eindruck übrigens auch die römisch-katholische Kirche auf die noch kindlichen Gemüter der Barbaren gemacht, davon hat uns die Geschichte noch einzelne, freilich sagenhafte Züge erhalten. Ich erinnere an jene berühmte, von Rafaels Kunst verherrlichte Szene, da der allgefürchtete Hunnenführer Attila, als er im Jahr 452 nach dem Sieg in der katalaunischen Ebene vor Rom rückte, durch den römischen Bischof Leo I., der ihm mit zwei römischen Patriziern entgegenging, bewogen wurde, sich hinter die Donau zurückzuziehen. Die spätere Sage hat dann freilich noch die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus dem Papst zur Seite gestellt, und läßt den einen mit gezücktem Schwert dem Attila den Eingang wehren. Diese Situation hat bekanntlich Rafael aufgefaßt. Ein Gleiches wird von Leo auch drei Jahre später berichtet, wo er dem Vandalen Geiserich entgegenging und von ihm soviel erbitten konnte, daß er die Stadt

nicht den Flammen preisgab. Geplündert wurde gleichwohl nach Herzenslust, und der Abführung der Gefangenen haben wir bereits erwähnt. So überwältigend war also doch wohl der Eindruck des römischen Bischofs nicht, wie es von päpstlicher Seite gern dargestellt wird. Aber das ist gewiß und unbestritten, daß auch umgekehrt die eindringenden Völkermassen den Christen imponierten, und daß die sämtlichen Kirchenlehrer des Abendlandes, welche diese Schreckenszeiten erlebt hatten, ein göttliches Gericht darin erblickten. Ja, selbst die Führer der in das Reich einfallenden Barbaren schienen ein Gefühl davon zu haben, daß sie zur Vollziehung höherer göttlicher Gedanken auf den Schauplatz der Geschichte geführt worden seien. Endlich sahen auch die altrömischen Heiden darin eine Strafe der Götter dafür, daß man ihren Dienst verlassen und einer neuen Gottheit sich zugewendet habe. Sie warfen die Schuld auf die Christen, und es fehlte nicht an ernstlichen Versuchen, das gesunkene Heidentum wiederherzustellen und damit die Götter zu versöhnen. Diese Beschuldigungen der Heiden gegen die Christen suchte dann besonders Augustin in seinem Buche von dem Staate Gottes (de civitate Dei) zu widerlegen. Es dürfte wohl nicht ohne Interesse sein, noch einige Stimmen der Kirchenlehrer über die Katastrophe der Völkerwanderung zu sammeln, aus denen wir den Eindruck zu erkennen vermögen, den sie auf die Gemüter gemacht hat*.

„Es schaudert das Gemüt", schreibt Hieronymus im Jahr 396 an Heliodorus, Bischof von Altino, „den Untergang unsrer Zeiten zu verfolgen. Zwanzig Jahre und mehr sind es, daß zwischen Konstantinopel und den julischen Alpen täglich römisches Blut vergossen wird. Scythien, Thracien, Macedonien, Dardanien, Dacien, Thessalonich, Achaja, Epirus, Dalmatien und ganz Pannonien wird verwüstet durch Raub und Plünderung der Goten, Sarmaten, Quaden, Alanen, Hunnen, Vandalen, Markomannen. Wie viele ehrwürdige Matronen und gottgeweihte Jungfrauen dienen diesen Ungeheuern zu frevlem Spiel. Bischöfe werden gefangen, Priester und Geistliche getötet, Kirchen zerstört, die Altäre zu Pferdeställen entweiht, die Überreste der Märtyrer ausgegraben; überall Trauer, Seufzer und der Tod täglich vor Augen tretend. Das römische Reich bricht zusammen, und doch beugt sich nicht unsre stolze Nation. Schon längst fühlen wir Gottes Zorn, und sühnen ihn nicht. Durch unsre Sünden sind die Barbaren stark, durch unsre Laster wird das römische Reich überwunden. Und als

*) S. die Stellen bei Krafft, Kirchengesch. der german. Völker. S. 24 ff.

wäre des Unglücks noch nicht genug, hat der Bürgerkrieg fast noch mehr, als das Schwert des Feindes hinweggerafft. Unglückliche, die wir so sehr Gott mißfallen, daß mittelst der Wut der Barbaren sein Zorn sich gegen uns wendet." Hieronymus war gerade mit der Erklärung der Weissagung des Ezechiel beschäftigt, als ihm die Kunde ward von der Verheerung Italiens durch Alarich und die Goten, von der Belagerung Roms und dem Tode mancher seiner Freunde. Wie nahe lag der Gedanke, jene biblischen Weissagungen auf diese Katastrophe zu beziehen! Ebenso sah Ambrosius von Mailand in den Goten die geweissagten Gottesfeinde Gog und Magog, und er ließ sich sogar durch die Ähnlichkeit des Namens (Gog — Goten) zu dieser Erklärung verleiten. Mit Ambrosius glaubten viele, das Weltende sei herbeigekommen, und besonders wurde der Umstand, daß nun gerade diese Völker dem Christentum sich zuwandten, als eine Erfüllung der Weissagung betrachtet, daß vor dem Weltuntergang die Fülle der Heiden eingehen werde in das Reich Gottes und das Evangelium aller Kreatur werde gepredigt werden. Wie ernst aber besonders ein Augustinus die damalige Weltlage betrachtete, geht noch aus mehreren andern von seinen Schriften hervor. Er verglich Roms Schicksal mit dem von Sodom. Gleichwohl sieht er es als eine besondere Gnade Gottes an, daß die barbarischen Sieger aus Ehrfurcht vor dem Christentum die heiligen Stätten verschont hätten. Er ermahnt die Christen, die Strafen Gottes als Züchtigungen zu betrachten, die sie zur Buße leiten sollen. Die Vorboten des Weltendes in all diesen Ereignissen zu erblicken, dazu konnte sich Augustin nicht entschließen; sein Blick erhob sich weiter, er ahnte, daß eine neue Gestaltung der Dinge, eine neue Entwickelungsperiode des Reiches Gottes im Anzuge sei. Derselbe Gott, der die alten Reiche stürze, könne auch neue Herrschaften gründen, eine neue Ordnung herbeiführen. Und an diese Ansicht Augustins schließen sich Orosius, Leo der Große und andre an; Leo der Große schon mit der Wendung, daß Rom, das politisch gebeugte Rom noch einmal berufen sei, die Welt zu beherrschen, aber im geistlichen Sinne.

Neununddreißigste Vorlesung.

Das Christentum unter den Burgundionen, Alemannen und Franken. — Bekehrung Chlodwigs. — Der heilige Fridolin. — Der heilige Severin. — St. Goar. — Der Säulenheilige Wulflach. — Das Christentum in Irland. — Der heilige Patricius. — Die Skoten und Pikten. — Columba. — Die Angelsachsen und Gregor der Große. — Rückblick auf die sechs ersten Jahrhunderte.

Die Völkermassen, die wir an unsern Blicken haben vorüberziehen sehen, und in welche das Christentum (zunächst das arianische Christentum) als ein Pfropfreis eingesenkt wurde, gehören zu den Stämmen aus der großen Völkerwanderung, deren Reiche in den nächsten Jahrhunderten wieder untergingen: so das west- und das ostgotische, so das vandalische, das langobardische Reich. Nun bleiben uns aber noch die Völker zu betrachten übrig, die mit nähern und engern Banden an unsre Geschichte geknüpft sind; Völker, deren Blut noch zum Teil in unsern Adern rinnt, und auf deren Reichen sich die neue Ordnung der Dinge im Mittelalter erbaut und in ihren Grundzügen bis auf unsre Zeit erhalten hat; es sind dies die Burgundionen, die Alemannen, die Franken und dann endlich noch die Völkerstämme, welche die britischen Inseln bewohnten, die Pikten, Skoten, Iren im Norden, die Angelsachsen im Süden des großen Inselreiches.

Die Burgundionen, welche im fünften Jahrhundert vom Rhein her in Gallien einfielen, wurden bald nach dieser Einwanderung mit dem Christentum bekannt. Näheres wissen wir darüber nicht. Es ist möglich, daß sie anfangs von dem katholischen Christentum, wie es in Gallien durch einen Cäsarius von Arles und andre fromme Männer aufrechterhalten wurde, berührt wurden und erst später durch den Verkehr mit den Ostgoten dem Arianismus verfielen; es ist aber ebenso leicht möglich, daß ihre ersten Lehrer schon Arianer waren. So viel ist gewiß, daß sie längere Zeit mit einer gewissen Hartnäckigkeit an dem

arianischen Bekenntnis festhielten. Es war aber besonders der gallische Bischof Avitus von Vienne, der sich um ihre Bekehrung zur katholischen Kirche bemühte und der ihren König Gundobald bewog, ein Religionsgespräch zwischen ihm und den Arianern anzuordnen, das im Jahr 499 stattfand. Bei diesem Gespräche berief sich unter anderm Avitus darauf, daß Gott zur Begründung der katholischen Lehre auch ein Wunder thun könnte. Der Sprecher der Arianer wies aber dieses Ansinnen zurück als ein frevelhaftes. „Wir brauchen keine Wunder", sagte er, „wir haben die heilige Schrift, die stärker ist als alle Wunder." Ein Beweis, daß auch unter den Arianern Männer waren, die über die Gründe des Glaubens Bescheid wußten und sogar eine tiefere Einsicht verrieten, als die Katholischen. Das Gespräch führte noch zu keinem bestimmten Resultat; doch wurde der Übertritt zur nicäischen Lehre dadurch vorbereitet. Avitus suchte nämlich besonders den Sohn Gundobalds, Siegismund, für die rechtgläubige Ansicht zu gewinnen, und als dieser 517 zur Regierung kam, war der Sieg des katholischen Glaubens über den arianischen entschieden. Nur mit schonender Klugheit wurde indessen der Arianismus beseitigt. Avitus selbst erklärte sich dagegen, daß man den Arianern ihre Kirchen entreiße und sie in katholische Kirchen umwandle, damit sie nicht einen Grund hätten, sich über Härte zu beklagen, oder gar sich des Märtyrertums zu rühmen. Auch meinte der kluge Mann, man könne ja nicht wissen, ob nicht später wieder ein arianischer Regent ans Ruder komme, der Gleiches mit Gleichem vergelten dürfte. In ähnlichem milden Sinne sprachen sich die übrigen Bischöfe aus auf einer Landessynode zu Epaona.

Noch wichtiger, als die Bekehrung des burgundischen Volkes zum katholischen Glauben, war jedoch die Verbindung König Gundobalds mit dem mächtigen Frankenkönige Chlodwig, dem er seine Tochter zur Frau gab. Klothilde, so hieß diese burgundische Prinzessin, suchte ihren heidnischen Gemahl lange Zeit vergebens von der Grundlosigkeit seines Götzendienstes zu überzeugen und ihm dagegen den christlichen Glauben anzupreisen. Chlodwig hielt den Gott der Christen, d. h. den Gott der Römer, für ein ohnmächtiges Wesen, weil er den sichtbaren Untergang ihres Reiches nicht aufzuhalten vermöge; doch ließ er es geschehen, daß sein erstgeborner Sohn, Ingomer, der Mutter zuliebe getauft wurde. Als das Kind bald hernach starb, sah er darin jedoch einen neuen Beweis von der Ohnmacht des Christengottes. „Wäre er", so sprach Chlodwig, „den Göttern meines Volkes geweiht worden, der Knabe wäre nicht gestorben." Dennoch konnte es Klothilde durch-

setzen, daß auch ihr zweiter Sohn getauft wurde. Auch dieser erkrankte, und schon wollte Chlodwig darin eine Bestätigung seiner frühern Behauptung erblicken, als auf das Gebet der Mutter hin das Kind genas. Dies scheint wohl einen Eindruck auf ihn gemacht zu haben, aber es bedurfte noch eines stärkeren Eindruckes, eines augenscheinlichen Beweises, um ihn zu dem entscheidenden Schritt zu bewegen, den seine Gattin schon lange gewünscht hatte. Sogar die Wunder, die sich auf dem Grabe des allverehrten heiligen Martinus ereignet, waren bisher nicht vermögend gewesen, diesen Schritt herbeizuführen. Er mußte selbst ein Wunder sehen, selbst ein Wunder erfahren, und zwar ein Wunder, wie es seinem kriegerischen Sinne am besten einleuchtete, ein Schlachtenwunder, ähnlich wie das des Konstantinus. Chlodwig führte Krieg mit den Alemannen. Bei Tolbiacum, dem heutigen Zülpich (zwischen Bonn und Aachen), kam es 496 zu einem heftigen Treffen. Schon fingen die Franken an zu weichen, als Chlodwig weinend die Hände zum Himmel erhob und also flehte: „Jesus Christus, den Klothilde den Sohn des lebendigen Gottes nennt, der du den Unglücklichen helfen und denen, die auf dich vertrauen, den Sieg gewähren sollst, ich flehe dich an um deine Hilfe. Wenn du mir den Sieg gewährst und ich dieselbe Macht an dir erfahre, welche Klothilde und die andern Christen von dir aussagen, so will ich an dich glauben und mich auf deinen Namen taufen lassen; denn ich habe meine Götter angerufen, aber ich erfahre, daß ihre Hilfe fern ist von mir; darum glaube ich, daß sie keine Macht haben, da sie denen nicht helfen, welche sie anrufen. Dich rufe ich jetzt an und will auf dich vertrauen, damit ich gerettet werde von meinen Feinden." Auf dieses Gebet hin wandten sich die Alemannen zur Flucht. Ihr König fiel. Da traten einige aus dem feindlichen Heere zu Chlodwig und sprachen: „Laß des Mordens genug sein, wir wollen dir gehorchen." Nun gebot Chlodwig dem Kampfe Einhalt zu thun. Er sammelte sein Volk und zog heim, um seiner Gemahlin die frohe Kunde zu bringen, daß er infolge des erlangten Sieges ein Dienstmann des Christengottes geworden. Die hocherfreute Klothilde ließ nun sofort den Bischof Remigius von Reims kommen, um ihren königlichen Gemahl in die christliche Unterweisung zu nehmen. Es werden uns merkwürdige Züge aus dieser Unterweisung berichtet. Als Remigius seinem Katechumenen die Leidensgeschichte unsres Herrn erzählte, ergrimmte Chlodwig in seinem Geist und sprach: „Wäre ich mit meinen Franken dagewesen, ich hätte die Juden schon zu Paaren getrieben!"

Remigius forderte ihn sodann auf, auch sein Volk zum Christentum zu bewegen; aber der König antwortete: „Ich werde gern deine Lehre anhören, heiliger Vater! aber mein Volk wird seine heimatlichen Götter nicht verlassen wollen; jedoch will ich gehen und deinem Rate gemäß mit ihnen reden.“ Und siehe: ein großer Theil des Volks war bereit, dem König zu folgen und sich zu dem Gott zu bekennen, den Remigius predigte. Nun sollte auch die Taufe mit aller Feierlichkeit vollzogen werden. Man wählte den Tag des Weihnachtsfestes. Die Marienkirche von Reims war prächtig ausgeschmückt, so daß Chlodwig, über den Glanz erstaunt, fragte, ob das nun das Reich Christi sei? Als Chlodwig in das Taufbad hinabstieg, segnete ihn Remigius mit den Worten: Beuge dein Haupt milde Sicamber! bete an, was du früher mit Brand verheertest, und versenge, was du früher anbetetest.*) Auch die Schwester Chlodwigs, Albofleda, ward getauft und mit ihr noch andre Franken. Die Zahl derselben schwankt zwischen 3000, wie die einen, und zwischen 364, wie die andern angeben. Möglicherweise bezeichnet die letztere nur die Edlen, denen dann die Gemeinen nachfolgten. Bei diesem Anlaß schenkte Chlodwig bedeutende Landstriche im nördlichen Teil der Vogesen dem heiligen Remigius. Die spätere Legende hat diesen feierlichen Taufakt der ersten „christlichen Majestät“ von Frankreich noch weiter dahin ausgebildet, daß eine Taube vom Himmel herab das Fläschchen mit dem heiligen Öl herbeibrachte, mit dem der Täufling sollte gesalbt werden. In der französischen Revolution wurde 1794 die Flasche zerbrochen, nachdem zuerst Philipp II. von Frankreich 1179 und dann alle übrigen christlichen Majestäten Frankreichs aus ihr gesalbt worden.

Chlodwig hatte nun freilich die Taufe erhalten, er hatte die Macht des Christengottes erfahren und bekannt; aber der alte Mensch war damit nicht gebrochen, geschweige getötet und begraben. Die weitere Regierung Chlodwigs ist mehr noch, wie die Konstantins, durch Treulosigkeiten und Gewaltthätigkeiten geschändet worden. Nichtsdestoweniger war sein Übertritt ebenso folgenreich für die Geschichte des Frankenvolks, wie seinerzeit der Übertritt Konstantins für die Geschichte des Christentums und seiner Schicksale im römischen Reiche. Die ersten Früchte sind nicht immer die besten, die ersten Abdrücke eines Kunstwerkes nicht immer die reinsten. Namentlich that sich Chlodwig viel

---

*) Mitis depone colla Sicamber! adora, quae incendisti, incende, quae adorasti. Greg. Tur. II, 31.

41*

auf sein rechtgläubiges, katholisches Christentum zu gut, und unter diesem Schilde bekämpfte er denn auch die arianischen Westgoten; es zieme sich nicht, meinte er, daß diese Ketzer im Besitz eines so schönen Landes seien, wie derjenige Teil von Gallien war, den sie innehatten. Auch hier sollen Wunder seine Kriegsbahn begleitet haben.

Wie weit die Besiegung der Alemannen durch die Franken in der Schlacht bei Zülpich auch auf ihre Bekehrung zum Christentum gewirkt habe, ist nicht mit Sicherheit zu entscheiden. Die große Masse blieb wohl längere Zeit noch dem Heidentum ergeben. Erst im siebenten Jahrhundert, mithin erst in einer Zeit, die über unsern Zeitraum hinausgeht, ging die eigentliche massenweise Bekehrung des Volkes der Alemannen vor sich. Allein Bekanntschaft, und zwar schon eine ziemlich genaue Bekanntschaft mit dem Christentum mußten sie schon lange gemacht haben in den Gegenden, in denen sie sich niederließen, im Elsaß, in Rätien, im römischen Vorlande. Ja, schon vor Besitznahme des Landes mochte durch die zahlreichen Gefangenen, die sie in den Kriegen mit den Römern machten, eine Kunde vom Christentum zu ihnen gekommen sein. Es kann uns daher nicht wundern, wenn im siebenten Jahrhundert die ersten eigentlichen Verkünder des Christentums unter den Alemannen, Columbanus und Gallus, schon kleine Christengemeinden am Bodensee vorfanden. Zu Arbor felix, dem heutigen Arbon, kommt ihnen ja bereits ein christlicher Priester, Wilmar, entgegen! Auch die Aurelia-Kapelle bei Bregantium (Bregenz), die wieder von den Heiden in Besitz genommen war, deutete durch ihren Namen und durch ihre Bauart auf die Spuren früheren Christentums. Man hat nun diese Anfänge des Christentums in Alemannien auch auf bestimmte Personen zurückführen wollen, die schon vor Gallus und Columban in diesen Gegenden gepredigt hätten. So nennt uns die Heiligen-Geschichte einen Apostel der Alemannen, der ganz in unsrer Nähe wirkte, den heiligen Fridolin, den Stifter des Klosters Säckingen. Nach der herkömmlichen Sage würde Fridolin noch in die Zeit des Frankenkönigs Chlodwig fallen. Er stammte (nach den Klosterannalen) aus einem edlen Geschlecht aus Nieder-Schottland oder Irland. Getrieben von dem Eifer, das Christentum der Menschheit zu verkünden, begab er sich nach Gallien, zunächst nach Poitiers, dem ehemaligen Bischoffsitz des heiligen Hilarius, dessen verfallene Kirche er auf eine erhaltene Vision hin wiederherstellte, um die Gebeine des Heiligen darin würdig aufzubewahren. Er erbat sich hierzu die Erlaubnis des Königs Chlodwig. Er wurde zur königlichen

Tafel gezogen, an der auch Heiden gegenwärtig waren. Diese belehrte er durch ein seltsames Wunder, indem er ein bei Tische zerbrochenes Glas durch Gebet wiederherstellte. Nachdem er seinen ersten Auftrag ausgeführt und die Hilarius-Kirche in Poitiers wiederhergestellt hatte, ward ihm ein zweiter Auftrag, ebenfalls durch eine Vision, zu teil, nämlich eine noch unangebaute Insel im Rhein aufzusuchen, dort ein Kloster zu bauen und einen Teil der Reliquien auch dort niederzulegen. Chlodwig sicherte ihm zum voraus den Besitz der Insel zu, wo immer er sie finden möge. Nach langem Umherirren gelangte Fridolin, indem er von Rätien aus den Rheinstrom auf seinem Laufe verfolgte, nach dem Orte, wo nun Säckingen steht und das damals auf einer Insel gestanden haben soll. Die umwohnenden Leute hielten den Fremdling erst für einen Dieb und trieben ihn mit Schlägen fort. Er eilte zu Chlodwig zurück, der ihm eine königliche Vollmacht und Schenkungsurkunde ausstellte, und erst auf diese hin ließ man ihn gewähren. Wegen Anfeindung der Bewohner des südlichen Ufers aber legte er den nördlichen Arm des Rheins trocken und trieb den Fluß in den jetzigen Thalweg. So die Klosterlegende. Indessen hat die historische Kritik nicht nur an den Abenteuerlichkeiten der Legende wie billig Anstoß genommen, sondern auch die Zeit, in welche Fridolins Auftreten verlegt wird, ist bestritten und dasselbe um anderthalb Jahrhunderte später gesetzt, ja von andern die ganze Sage als unvereinbar mit den wirklichen geschichtlichen Verhältnissen dargestellt worden.*) Und doch können wir solcher Gestalten nicht los werden, an deren Namen die christliche Kultur sich knüpft, und es ist immer bedenklich, ihre Existenz zu leugnen, wenn wir auch zugeben müssen, daß die Schwierigkeit, das Thatsächliche vom Sagenhaften zu scheiden, sehr groß ist. Bei der Fridolins-Legende geht das Wunderbare freilich ins Ungeheuerliche. So mußte der heilige Fridolinus u. a. (wie es das Glarner Wappen bezeugen soll), um die Ansprüche seines Klosters an ein Stück Land zu beweisen, einen Toten erwecken und als Gerippe vor Gericht führen. Die Sache verhielt sich also: Zwei Brüder im Lande Glarus, Ursus und Landulf, hatten dem Gotteshause Säckingen gewisse Grundstücke zugesagt. Ursus starb. Landulf wollte nach dem Tode des Bruders die Schenkung zurücknehmen, und da mußte das wieder vom Tod erweckte Gerippe vor dem Gericht selbst die Echtheit

*) Vgl. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. II, S. 29 ff., u. Gelpke, Christliche Sagengeschichte der Schweiz. Bern 1862.

der Schenkung bezeugen. Wie man immer über diese Geschichten denken möge, jedenfalls greift die Fridolins-Sage in die Kirchengeschichte von Glarus tief ein. Der Name Glarus selbst wird mit Wahrscheinlichkeit von dem heiligen Hilarius hergeleitet, dem zu Ehren Fridolin, wie allenthalben, so auch dort Kirchen erbaute.*)

Mehr historischen Grund und Boden als die Fridolins-Legende hat die um ein halbes Jahrhundert früher fallende Geschichte eines andern Heiligen, die uns vom Rhein nach der Donau, aus Alemannien nach dem alten Noricum Ripense führt, in die bayrischen und östreichischen Lande, die Geschichte des heiligen Severin. Über seinen Geburtsort und seine erste Jugend wissen wir nichts. Er selbst beobachtete darüber ein weises Stillschweigen. Nur soviel wissen wir, daß er gleich nach dem Tode Attilas, also noch mitten in dem Verwüstungsprozesse, dessen Folgen gerade in jenen Gegenden am sichtbarsten hervortraten, aus dem Orient herbeigekommen, als ein schlichter Mönch wenig Bedürfnisse kannte, und daher auch im kältesten Winter, als die Donau zugefroren war, barfuß einherwandelte, den Seelen nachzugehen, die ihm sein Herr zu hüten befohlen; daß er selbst gegen Räuber sich gütig erwies; daß er die höchsten Kirchenwürden, die ihm angetragen wurden, ausschlug, um einzig und allein dem Drang seines Herzens zu folgen, der ihn unter den zusammengelaufenen Völkerscharen der Rugier und Heruler mit der Autorität eines Heiligen zu wirken bestimmte. Er nahm seinen Wohnsitz in der Gegend von Faviana, einer Stadt an der Donau (unweit dem heutigen Pöchlarn), wo er ein Kloster gründete. Wir können Severin nicht im strengen Sinne des Wortes zu den Heidenbekehrern der Zeit zählen, denn er trat schon in eine christliche Bevölkerung ein, aber welch eine Bevölkerung und welch ein Christentum! Reste des Heidentums fanden sich noch eine Menge vor, und neben dem orthodoxen Christentum hatte auch hier der Arianismus sich ausgebreitet: dies hinderte jedoch nicht, daß der arianische Rugier-König Flacitheus bei dem Heiligen Trost suchte und sogar von seiner Sehergabe sich Orakel erbat. Auch dem Fürsten der Heruler, Odoaker, soll der prophetische Mann seine künftige Größe geweissagt haben. Obgleich Severin den Ruf eines Wunderthäters in aller Demut von sich ablehnte und nur Gott verehrt wissen wollte, der sich in dem Menschen verherrlichte, so breitete

*) Joh. v. Müller, Geschichte der schweizerischen Eidgenossenschaft. Buch I. Kap. 9: „Sicher ist jedenfalls, daß Glarus seit uralten Zeiten Säckingen gehörte und kein andrer Besitzer desselben bekannt ist.“

sich doch der Ruf von seinen Wundern immer weiter aus, und alles nahm zu ihm seine Zuflucht, sowohl bei öffentlichen Landplagen (Meltau und Heuschrecken) als bei häuslichen Vorfällen, und überall war er zu helfen bereit; nur stand ihm die geistige Hilfe stets höher als die leibliche, und in beiden Beziehungen erschien er sich selbst nur als ein unwürdiges Werkzeug der Gnade Gottes. Nachdem er zwanzig bis dreißig Jahre in dieser Gegend gewirkt, starb er am 8. Januar 482. Sein einziger Wunsch in bezug auf das Irdische war der, daß im Falle eines Rückzuges der römischen Bevölkerung aus diesen Gegenden seine Gebeine nach Italien geflüchtet werden möchten. Seine Schüler, denen er diese Bitte ans Herz gelegt, erfüllten sechs Jahre nach seinem Tode den Auftrag ihres Meisters. Nach mehreren Wechselfällen des Geschickes wurden die heiligen Überreste Severins in Neapel beigesetzt.

Wenden wir uns wieder dem Rhein zu, und zwar dem Mittelrhein (zwischen Oberwesel und Boppard), so finden wir dort den St. Goar, der unter Childebert I. (zu Ende des sechsten Jahrhunderts) aus Aquitanien in diese Gegend gekommen sein soll und sich da als Einsiedler niederließ. Auch von ihm werden viele, zum Teil höchst seltsame Wunderdinge berichtet; doch da sich die ersten Berichte über diese St. Goarszelle erst zu Ende des achten Jahrhunderts finden, so läßt sich auch hier schwer ein sicherer historischer Kern aus der mythischen Hülle herausschälen, und wir müssen daher auf das Detail einer eigentlichen Missionsgeschichte verzichten. Weiterhin in der Gegend von Trier finden wir in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts sogar einen Säulenheiligen. Es ist das der heilige Wulflach (Wulf), ein Geistlicher langobardischer Abkunft, ein großer Verehrer des heiligen Martinus. Diesem baute er in der Gegend von Trier eine Kirche. Er selbst ließ sich auf einer Säule nieder; das rauhe Klima zeigte sich indessen dieser Lebensweise nicht günstig. Im Winter froren dem guten Heiligen die Nägel von den Füßen, der Bart bildete lange Eiszapfen wie Kerzen, und so ließ er sich denn endlich auf Zureden eines Priesters bewegen, die Säule zu verlassen und in der Martinskirche sich einzurichten. Aber gleich seinem Vorbilde Simeon, der von seiner Säule herunter die Nomadenstämme belehrt hatte, richtete auch der heilige Wulflach durch seine Beredsamkeit und wohl noch mehr durch den Eindruck seiner Persönlichkeit soviel aus, daß die Umwohner ihre Götzenbilder zerstörten, namentlich ein altes Dianabild, das sich aus früherer Zeit erhalten haben soll. Die Geschichte solcher Lokalheiligen hat freilich nur ein untergeordnetes histo-

risches Interesse; es sind keine Sonnen, die über größere Himmelsstriche ihr Licht verbreiten, wohl aber gehen von ihnen einzelne Streiflichter aus, die nicht ganz zu verachten sind. Wichtiger aber sind jedenfalls die großen Lichtquellen, denen der Segen des Christentums und der Kultur in reicherm Maße und in nachhaltigen Zügen entströmte und sich über ganze Nationen ergoß. Eine solche Lichtquelle sehen wir in einem Lande entspringen, das heut zu Tage in Absicht auf christliche Bildung eine untergeordnete, ja traurige Stellung einnimmt, in Irland. Diese „Insel der Heiligen", wie sie später genannt wurde, weil wir von ihr aus zuerst eine planmäßige Mission unter die Heidenvölker sich verbreiten sehen, verdient hier noch unsre besondere Aufmerksamkeit. Zuvor haben wir jedoch die Bekehrung des Landes selbst zu betrachten.

Wer kennt nicht den Heiligen Irlands, den heiligen Patricius? Weniger bekannt ist wohl sein vaterländischer Namen Succath. Um das Jahr 372 wurde er in dem zwischen den schottischen Städten Dumbritton und Glasgow gelegenen Dorfe Bonaven geboren, das später ihm zu Ehren den Namen Kirk Patrik (Kil Patrik) erhalten hat. Er war der Sohn eines armen, ungelehrten Pfarrhelfers an der Dorfkirche; auf seine Erziehung wurde zwar keine besondere Sorgfalt gewendet, aber fromme Eindrücke muß er da empfangen haben, die später in ihm aufwachten und ihn befähigten, ein Apostel der Heiden zu werden. Als ein sechzehn- bis siebzehnjähriger Jüngling ward er von Seeräubern in die Gefangenschaft fortgeschleppt an die Nordküste des alten Hiberniens; er ward an einen der skotischen Fürsten verkauft, und dieser gab ihm seine Herden zu hüten. Auf einsamer Trift umherschweifend mit seiner Herde, unter Schnee und Eis, erhob er sein Gemüt in stiller Betrachtung zu Gott und den göttlichen Dingen. Er ward aufmerksam auf den Zustand seines Innern; es wurde ihm bange um seiner Sünden willen. In seiner Seelenangst sprach er, wie er später selbst von sich bekannte, an hundert Gebete des Tages und ebensoviele des Nachts. Einst glaubte er im Traume eine himmlische Stimme zu vernehmen, die ihm Rückkehr in die Heimat verhieß und ihm ein Schiff zeigte, das für ihn bereit sei. Er machte sich auf, ging nach dem Meeresstrand, und wirklich stand ein Schiff zur Abfahrt bereit. Allein der Schiffsherr wollte den armen Jungen nicht mitnehmen. Flehend warf sich dieser auf seine Knie, bis ihn einer aus der Schiffsgesellschaft zum Mitfahren einlud. Nach einer beschwerlichen und gefahrvollen Reise gelangte Patrik wieder zu den Seinen. Zehn Jahre

später ward er zum zweitenmal eine Beute der Seeräuber, erlangte aber nach kurzer Frist seine Freiheit wieder. Nun wollten ihn die Eltern nicht wieder von sich lassen. Aber Patrik fühlte sich im Geiste getrieben, eben dem Volke, unter dem er seine Jugendjahre verlebt und unter dessen Himmel er zuerst für den Himmel gewonnen worden, das Wort des Heils zu verkünden. Durch nächtliche Traumgesichte ward er in diesem Vorsatze bestärkt. So glaubte er im Traum einen Brief zu lesen, darin stand geschrieben: „Wir bitten Dich, Kind Gottes, komm und wandle wieder unter uns." Vergebens suchten ihn seine Verwandten zurückzuhalten; Patricius machte sich auf die Wanderschaft. Er stand in seinem fünfundvierzigsten Lebensjahre. Er trat gleich energisch auf. Mit Paukenschlag trommelte er die Menge zusammen aufs freie Feld und verkündete ihnen das Wort vom Kreuz. Die Priester des Landes, die Druiden, widersetzten sich ihm und wiegelten das Volk gegen ihn auf; doch bald gelang es ihm, einen Gehilfen sich heranzuziehen in der Person eines vornehmen Jünglings, dem er den Namen Benignus gab, und der mit seiner anmutigen Stimme die Lieder sang, die ihn sein Meister gelehrt; durch dieses einfache Mittel soll er viele Seelen gewonnen haben. Auch andre Schüler traten nach und nach herbei und begleiteten den Patricius auf seinen Reisen durch die Insel. Vor allem suchte Patricius durch die Verkündigung des Wortes zu wirken; doch gingen, ohne daß er es beabsichtigte, auch von ihm außerordentliche Wirkungen und heilskräftige Thaten aus, so daß es uns nicht befremden kann, wenn auch in seiner Lebensgeschichte die Wunder nicht fehlen. Aber ähnlich dem heiligen Severin wies auch er alle Verehrung von sich, die ihm als Wunderthäter wollte erwiesen werden, und gab Gott allein die Ehre. Nachdem es ihm gelungen, wenigstens einen Teil der Insel für das Christentum zu gewinnen, sorgte er durch Anlegung von Klöstern dafür, daß es von nun an nicht an Pflanzschulen für künftige Lehrer und Hirten des von ihm geliebten Volkes fehlen sollte. Das erste Mittel der Bildung gab er den Iren selbst an die Hand durch die Erfindung eines Alphabets für ihre Sprache. Patricius erreichte ein hohes Alter zwischen 90 und 100 Jahren; einige lassen ihn sogar 120 Jahre alt werden. Sein Andenken lebte im Volke fort und ward vielfach in Liedern gepriesen.

Von Irland aus wurde nun zunächst die Bekehrung Nordbritanniens (des heutigen Schottlands) ermöglicht. Den Nordwesten des Landes hatten die Skoten besetzt, die wahrscheinlich schon Christen waren; aber auf dem alten Kaledonien, wo die Pikten wohnten, lag

noch die volle Nacht des Heidentums. Da war es um die Mitte des sechsten Jahrhunderts ein geborner Irländer, **Columba**, der sich in seinem Innern berufen fühlte, dorthin das Licht des Evangeliums zu bringen. Er stammte aus einem edeln Geschlechte und war ums Jahr 520 geboren. Früh schon zeichnete er sich durch Frömmigkeit und Wißbegierde aus. Er stiftete das berühmte Kloster Dearmach und andere Klöster. Seine Missionsreise nach Schottland aber trat er in einem Alter von 42 Jahren in Begleitung von 12 Mönchen an. Er hatte zur Verkündigung des Evangeliums einen Dolmetscher nötig; doch war es auch hier nicht das Wort allein, welches wirkte, sondern das gute Beispiel seines Wandels, womit er voranging. Es gelang ihm, den Piktenkönig Brudeus zu bekehren. Dieser schenkte ihm sodann die nordwestlich von Schottland gelegene Insel Hyi. Daselbst gründete Columba ein Kloster, das von nun an der Mittelpunkt seiner Thätigkeit wurde, und dem auch die übrigen Klöster, die er stiftete, als dem Mutterkloster unterworfen waren. Columba übte strenge Klosterzucht und ging in der Selbstüberwindung allen mit seinem Beispiel voran. In seiner Zelle lag er dem Studium der heiligen Schrift ob, die er als einzige Richtschnur des Glaubens und Lebens betrachtete. Der Ruf seiner Heiligkeit zog viele Mönche nach diesem Inselkloster, das später ihm zu Ehren St. Iona genannt wurde.*) Fürsten setzten eine Ehre darein, mit diesem Heiligen in Verbindung zu stehen. Er war eine historische Größe seiner Zeit, ein Vorgänger des Columbanus und Gallus. Er starb 77 Jahre alt am 9. Juni 597 in der Nacht auf den Sonntag knieend am Altar und wurde in seinem Kloster begraben. Später, in der Mitte des neunten Jahrhunderts ließ König Kenneth, der die piktische und skotische Krone vereinigte, seine Gebeine in das neu gestiftete Kloster zu Dunkeld bringen. So groß war das Ansehen des Klosters Iona, auch nach des Stifters Tode, daß selbst Bischöfe dem Abt desselben unterworfen waren.

Während so das Christentum unter den Skoten und Pikten im äußersten Norden des Reichs verbreitet wurde, war es in dem alten Britannien, dem heutigen England, wo es schon früher Wurzel gefaßt, wieder verdrängt worden. Um sich des Andranges der Pikten und Skoten zu erwehren, hatten nämlich die Briten um die Mitte des fünften Jahrhunderts die Angelsachsen zu Hilfe gerufen. Allein diese machten sich nun selbst zu Herren des Landes und gründeten

*) Iona die hebräische Übersetzung von Columba (Taube).

indem sie nur den westlichen Teil den alten Besitzern überließen, die angelsächsische Heptarchie (Siebenherrschaft). Das Heidentum nahm wieder überhand. Auch war die Spannung zwischen den Siegern und Besiegten zu groß, als daß von den überwundenen Briten eine Rückwirkung auf die Angelsachsen zu ihrer Bekehrung hätte ausgehen können. Diese letztere ist vielmehr das Werk der römischen Kirche, ja, das Werk eines Papstes.

Gregor I. (der Große)*) wandelte eines Tages (es war noch einige Jahre vor seiner Wahl zum Bischof) über den Markt in Rom. Da sah er Knaben von einem Sklavenhändler zum Verkauf ausgestellt. Ihr schöner Wuchs, ihr edles Aussehen, ihre hellen, blonden Haare fielen ihm sofort auf. Er fragte den Sklavenhändler, woher sie kämen? Aus Britannien, war die Antwort. Er fragte weiter: „Sind diese Insulaner Christen?" und als der Sklavenhändler die Frage verneinte, seufzte er tief auf und sprach: „Wehe, daß der Fürst der Finsternis Menschen von so leuchtendem Antlitz besitzt, daß eine so herrliche Stirn ein der ewigen Herrlichkeit entblößter Geist erfüllt." Weiter fragte Gregor nach dem Namen des Volkes. „Angeln", hieß es, würden sie genannt. „Ja wohl, Angeli (Engel)", erwiderte Gregor; „denn sie haben Engelsgesichter und sollen auch Miterben der Engel werden." Er fragte nach dem Namen ihrer Provinz. Man nenne sie, hieß es, Deiren. „Ja wohl", erwiderte Gregor, „De ira Dei eruti (dem Zorne Gottes entronnen). Und der König des Landes?" Alle (Elle) ist sein Name. „Ja wohl, das Allelujah soll auch in jenem Lande gesungen werden!" Lassen wir diese Wortspiele auf sich beruhen; sie sind möglicherweise die witzige Erfindung späterer Zeit. So viel aber ist gewiß, daß von jenem Tage an sich Gregor ernstlich mit dem Gedanken beschäftigte, diesem Volke die höchste Wohltat zu bringen, die ein Christ den Menschen bringen kann, das Licht der christlichen Erkenntnis. Der Papst Pelagius war nicht ganz damit einverstanden; er hätte den tüchtigen Mann gern in seiner Nähe behalten, und nur auf dringendes Bitten Gregors gab er ihm die Bewilligung und den apostolischen Segen zur Reise. Gregor verließ Rom heimlich, um nicht von seinen Mitbürgern an der Ausführung des Planes gehindert zu werden. Als diese seine Entfernung erfuhren, entstand ein förmlicher Auflauf, so daß Pelagius sich genötigt sah, dem Gregor Boten nachzuschicken, die ihn wieder nach Rom zu-

*) Vgl. oben die 24. Vorlesung.

rückbringen sollten. Am dritten Tage der Reise erreichten die Boten den Gregor, und dieser stand aus Gehorsam gegen den Papst von seinem Unternehmen ab und kehrte in sein Kloster zurück. Bald aber sollte er selbst den heiligen Stuhl besteigen, dessen Weisungen er so unbedingt sich unterworfen hatte. Papst Pelagius starb im Jahre 590, und Gregor wurde zu seinem Nachfolger gewählt. Er weigerte sich erst, die Stelle anzunehmen, aber das Volk bestand auf der Wahl. Alle weitern Schritte, die er that, die Wahl rückgängig zu machen, waren vergebens.

Es war eine schwere Zeit, in der Gregor sein Amt antrat. Hungersnot und Krankheit lagerten über dem von den Langobarden hart bedrängten Rom, und auf den Beistand der kaiserlichen Macht von dem entfernten Konstantinopel aus war wenig Verlaß. Dabei war die Kirche selbst in ihrem Innern zerfallen. Noch immer erhoben die Arianer ihr Haupt, in Afrika hatten die Donatisten noch einen Anhang, in Italien waren die Gemüter gleichfalls *politisch* und kirchlich entzweit. Das religiöse Leben lag danieder; an *vielen* Orten waren die Kirchen geplündert; die von den Langobarden vertriebenen Geistlichen irrten als Flüchtlinge umher. Die Sitten waren in Verfall: wahrlich, es bedurfte einer starken Hand, um das auseinanderfallende Leben zusammenzuhalten. Gregor aber war (menschlich betrachtet) nichts weniger als stark; sein Körper hatte unter der strengen Askese viel gelitten, und zudem fürchtete er, durch die Regierungsgeschäfte an der Beobachtung seiner stillen, frommen Lebensweise vielfach gehindert zu werden. Nur die Idee von der göttlichen Berechtigung des Papsttums, von der er persönlich überzeugt und durchdrungen war, konnte ihn aufrecht halten. Einmal Papst geworden, ging denn auch sein ganzes Bestreben dahin, die Selbständigkeit der Kirche der weltlichen Macht gegenüber zu erringen. Wenige wußten, wie er, die politische Weltlage mit klugem Blicke zu überschauen und zu ihren Zwecken zu benutzen. Mitten aber unter den Verwickelungen, in die seine Politik ihn führte, mitten unter den vielen drückenden Geschäften und Sorgen verlor er jene Angeln nicht aus den Augen, zu deren Bekehrung er einst als Mönch sich auf den Weg gemacht hatte. Zunächst gab er einem Presbyter, Kandidus, den er um anderweitiger Zwecke willen nach Gallien entsandte, den Auftrag, auf dem Sklavenmarkt in Marseille junge Angeln von 17 bis 18 Jahren aufzukaufen und sie im Christentum zu unterrichten, damit aus ihnen Missionare für ihr eignes Volk könnten gebildet werden; und wie es oft geschieht,

so bereitete sich auch hier der Boden vor in eben dem Augenblicke, in welchem die Zurüstungen zur Aussaat gemacht wurden. Der mächtigste unter den damaligen angelsächsischen Königen, Edilbert von Kent, hatte eine fränkische Prinzessin, Bertha, die Tochter des Frankenkönigs Charibert, geheiratet; er hatte seiner Braut versprechen müssen, sie nicht nur bei ihrem Christentum zu lassen, sondern ihr auch eine christliche Hauskapelle und Geistliche zu deren Dienst zu gestatten. So brachte sie denn gleich ihren Beichtvater mit, den Bischof Luithard von Senlis.

Gregor sorgte aber dafür, daß noch weiteres geschah. Er sandte im Jahr 596 einen Benediktiner, den Abt des Klosters St. Andreas in Rom, namens Augustinus, nach England, in Begleitung noch andrer Mönche, unter denen uns Laurentius und Petrus genannt werden. Unterwegs traten den Reisenden alle die Gefahren lebhaft vor Augen, denen sie sich aussetzten; sie fingen an, ihren Entschluß zu bereuen, und sandten den Augustin nach Rom zurück, um sich ihrer Pflicht entbinden zu lassen. Allein Gregor beharrte auf seinem Befehl; er munterte den Augustinus auf und gab ihm ein Schreiben an die Mönche mit, in dem er ihnen befahl, das mit Gott angefangene Werk auch im Vertrauen auf seinen Schutz zu vollführen, wobei er nicht unterließ, ihnen den himmlischen Lohn auszumalen, der ihrer warte. So faßten denn die Männer neuen Mut. Auf ihrer Reise durch Frankreich fanden sie freundschaftliche Aufnahme bei den fränkischen Fürsten und Bischöfen, an die sie Gregor empfohlen. Die ganze Gesellschaft, ihrer 40 Personen stark, unter ihnen auch Dolmetscher, landete im Jahr 597 auf der Insel Thanet, östlich von Kent. Der König Edilbert, dem die Ankunft der Sendlinge gemeldet war, erlaubte ihnen, einstweilen an ihrem Landungsplatze sich niederzulassen, und versah sie mit dem Nötigsten. Nach einiger Zeit erschien er selbst. Da er Zauberei befürchtete, ging er nicht zu ihnen hinein, sondern blieb unter freiem Himmel. In feierlicher Prozession, der ein silbernes Kruzifix vorgetragen wurde, und unter dem Gesange der Litaneien näherten sich ihm die Männer. Augustin nahm das Wort. Sie seien gekommen, sagte er, um ihn zu belehren, wie er nach seinem Tode noch ruhmwürdiger herrschen und die Krone der Unsterblichkeit erlangen könne, die Jesus Christus den Gläubigen durch seinen Tod erworben habe. Der König nahm die Rede gut auf, meinte aber, er könne für sein Volk nichts versprechen; dieses werde nicht so bald von seinen alten Göttern lassen; indessen könnten sie frei und unge-

hindert ihren Glauben verkündigen und diejenigen taufen, die es begehrten. Er wies ihnen ein Haus in seiner Hauptstadt Dorovern (dem jetzigen Canterbury) an und gab ihnen den nötigen Unterhalt. Augustin bezog das Haus unverweilt und richtete sich in demselben mit seinen Gefährten ein, auf klösterlichem Fuße. Nur ganz im kleinen begann er seine Wirksamkeit. Das strenge, enthaltsame Leben, dem er und seine Genossen sich beflissen (denn sie wollten nichts annehmen als das Notdürftigste), erwarb ihnen bald die Achtung und das Vertrauen ihrer Umgebung. Eine verfallene Kirche des heiligen Martin, deren bloße Mauern noch aus der Römerzeit geblieben waren, wurde zum Gottesdienst eingerichtet, und dieser wurde mehr und mehr besucht. Schon um Weihnachten des Jahres 597 konnte Augustin über 10,000 Angeln auf einmal taufen. So wenigstens wird die Zahl von Gregor angegeben in einem Brief an seinen Freund Eulogius in Alexandrien. Nun reiste Augustin 598 nach Frankreich, um von dem Bischof von Arles die Weihe zum Bischof von England zu empfangen, indes er seine beiden Gefährten, Laurentius und Petrus, nach Rom sandte, um dem Papst über seine Wirksamkeit Bericht abzustatten. Dieser freute sich höchlich über den glücklichen Erfolg, warnte aber den Augustin, sich ja nicht durch den äußern Schein blenden zu lassen und namentlich die Wundergabe, die man auch ihm zutraute, nicht zu überschätzen.

Augustin hatte solche Warnungen nötig. War er auch frei von Selbstüberhebung, so legte er wenigstens auf die äußeren Dinge, auf Zeremonien u. dergl., einen allzugroßen Wert, einen größern, als der Papst selbst, der doch sonst ein großer Freund des liturgischen Gepränges war und dem namentlich der römische Meßkanon seine Ausbildung verdankte. Gleichwohl wies der weitersehende Papst den ängstlichen Mönch an, in den äußerlichen Dingen eine größere Freiheit zu gebrauchen und sich nach des Volkes Natur und Bedürfnis zu richten. Ja, er gab ihm den weisen Rat, von den verschiedenen Kirchengebräuchen der verschiedenen Länder das zu wählen, was sich am besten für die neubekehrten Gemeinden schicke, und sich hier nicht zu ängstlich an das Herkommen zu halten. Auch in Beziehung auf die Kirchenzucht empfahl er einen Mittelweg zwischen zu großer Strenge und zu großer Laxheit. Endlich sandte er dem Augustin zum Zeichen seiner Zufriedenheit und zugleich zur Aufmunterung das Pallium, den erzbischöflichen Mantel oder Mantelstreifen aus feiner Wolle, den von nun an die Päpste als das Abzeichen der erzbischöflichen Würde, aber zu-

gleich auch als Zeichen der Abhängigkeit vom römischen Stuhl an die Männer zu senden pflegten, die sie dieser Auszeichnung würdig hielten. So wurde der Benediktiner Augustin, der Sendbote des Papstes, Primas der englischen Kirche. Gregor befahl ihm, zwölf Bischöfe zu ordinieren, die ihm unterworfen sein sollten. London sollte die Metropolis der englischen Kirche werden; daneben sollte aber auch in Eboracum (York) ein erzbischöflicher Sitz bestehen. Da die Ausführung des Gedankens in Beziehung auf London Schwierigkeiten bot, so wurde die Stadt, von der die englische Mission ihren Ausgang genommen, Doroverne (Canterbury), der Sitz des Erzbistums. Später wurde dann in London ein bloßes Bistum gegründet. Überdies beschenkte der Papst die neuen Kirchen mit Reliquien, mit Meßgewändern, Altardecken, heiligen Gefäßen u. s. w. Nachdem dann endlich durch Nachsendung von Gehilfen das Werk der Mission in England einige Konsistenz gewonnen, unterzog sich auch der König der Taufe, und der größte Teil des Landes folgte ihm nach.

Es konnte indessen nicht fehlen, daß das von Rom her eingeführte angelsächsische Christentum mit demjenigen der alten Briten in Konflikt kam. Diese wollten sich die römischen Sitten, in Beziehung auf die Zeit der Osterfeier und andres, nicht aufdringen lassen. Selbst die Art das Haar zu scheren (zum Zeichen der geistlichen Würde), die Tonsur, gab zu Streitigkeiten Anlaß. Es kam darüber zu Reibungen, die erst später ausgeglichen werden konnten. Die weitere Entwickelung der englischen Kirche, sowie die Wirksamkeit, die von da wieder ausging zur Verbreitung des Christentums in Deutschland, gehört gleichfalls einer spätern Zeit an. Mit dem Tode Gregors I. (604), dem ein Jahr darauf auch Augustinus in die Ewigkeit nachfolgte, schließt jedoch der Zeitraum ab, den wir für diesmal zu betrachten uns vorgenommen haben. Wir stehen somit am Ziel unsrer Aufgabe.

Nur noch einige Bemerkungen zum Schlusse!

Wir haben gesehen, wie das Christentum die alte römische Welt vor ihrem Untergange noch mit seinen Segnungen umfaßte, wie es ihr, der von Gott entfremdeten, einen neuen belebenden Geist, den Geist der aus Gott gebornen Liebe und des von da stammenden Friedens einzuhauchen suchte. Wir konnten auch wahrnehmen, wie diese Segnungen nicht ganz ohne Frucht blieben. Das Staatsleben, die öffentliche Gesetzgebung, sie wurde — wenigstens für eine Zeitlang — von höhern sittlichen Ideen getragen, die zur Umbildung des

heidnischen in einen christlichen Staat hätten führen können. Wie viel Großes, Ahnungsreiches, der gesunden Ausbildung Fähiges haben wir in dem Kultus gefunden! eine reiche Symbolik, die der Kunst würdige Motive zuführte. Wir haben ferner gesehen, wie die Grunddogmen des Christentums, die Lehren von der ewigen Gottheit des Sohnes, von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Person Christi als des Gottmenschen, festgestellt und in Bekenntnisformen zusammengefaßt wurden, aus denen uns wenigstens ein tüchtiges Streben entgegentritt, das Unnennbare in menschlichen Worten auszusprechen. Wir konnten dabei die Geistestüchtigkeit, den Scharf- und Tiefsinn der großen Kirchenlehrer und ihren Glaubensmut bewundern; aber wir mußten zugleich den Eindruck erhalten, daß auf allen diesen Gebieten der Kirchenverfassung, des Kultus, der Lehre, auch viel Menschliches, Unreines und Ungöttliches sich hervorgethan, daß ein totes Zeremonienwesen, eine tote Staatsorthodoxie, ein blinder Buchstabenglaube nicht selten die bessern Gefühle der christlichen Liebe erstickt und den rechten Ernst der Heiligung zurückgedrängt hat, so daß neben aller Kirchlichkeit die Sünde in den üppigsten Gestalten frei wucherte, ja, sogar durch die dogmatischen Streitigkeiten die reichste Nahrung erhielt. Selbst die Flucht in das Mönchtum war kein sicheres Mittel, den Versuchungen der Welt zu entgehen. Es waren überhaupt nicht die Formen, nicht die äußern Institute, es waren vielmehr die frommen, die geistesbegabten, willenskräftigen Persönlichkeiten, es waren die Führungen Gottes mit den einzelnen, es waren die Geschicke und Handlungen der Völker im großen, die gewaltigen Regungen des Geistes im Völkerleben, die uns wohl am meisten angesprochen und die uns auch am deutlichsten gezeigt haben, wie das Christentum seine heiligende, den Menschen über sich selbst hinaushebende Macht zu keiner Zeit verleugnet, wie es sich als ein Salz der Erde und ein Licht der Welt an den Seelen derer bewährt hat, die sich dafür empfänglich zeigten.

Und was sollen wir daraus nun für unsre Zeit lernen? Es ist bei den Verlegenheiten, bei der Nichtbefriedigung, in der die Kirche der Gegenwart sich befindet, wohl auch wieder zurückgegriffen worden in den Schatz der frühern Jahrhunderte, um aus ihnen heraus das Tote zu beleben, das Schwache zu stärken, das Mangelnde zu ersetzen und zu ergänzen. Und da suchten denn die einen in diesem, die andern in jenem Institute der alten Kirche das einzige Heil auch für die unsrige. So hört man ja wohl von der einen Seite den christlichen Staat

wieder zurückfordern mit seiner strengen Gesetzlichkeit, mit seinen Kirchen- und Sonntagsmandaten, mit seiner vorgeschriebenen Lehrnorm von oben herab, während andre gerade in der Trennung von Kirche und Staat das Heil suchen. So erwarten die einen von der Reinheit der Lehre, von der Strenge des kirchlichen Bekenntnisses, die andern von der alten Kirchenzucht, noch andre von einer Umgestaltung des Gottesdienstes, von dem Reichtum liturgischer Formen, von Wiederherstellung alter Kirchengebete und Kirchengesänge die Erneuerung der Kirche. Im Gegensatz gegen diese mehr katholisierende Tendenz erheben sich dann wieder Stimmen, die von freien Vereinen, von kleinern religiösen Gemeinschaften nach Art jener Mönchsverbindungen, die Wiederbelebung erwarten, und noch andre ziehen sich einfach zurück auf das individuelle, das persönliche Christentum des einzelnen. Sie wollen von der Geschichte nichts lernen, sondern stets von neuem den Bau der Kirche beginnen. Was sollen wir zu all diesen Bestrebungen sagen? oder vielmehr, was sagt die Geschichte dazu? Aus ihr haben wir, so dünkt mich, das lernen können, wenn wir etwas von ihr lernen wollen, daß wir von äußern Institutionen nicht zu viel und nicht alles erwarten dürfen. Wir wollen diese Institutionen nicht verachten; die bisherige Betrachtung hat uns vielmehr von dem relativen Werte überzeugt, den sie für ihre Zeit hatten; aber doch eben nur von ihrem *relativen* Werte. Wir wollen also das Gute, das Tüchtige, das Probehaltige, das wir in Verfassung, Lehre, Kultus der alten Zeit gefunden haben, nicht wegwerfen als etwas, das unserm modernen Bewußtsein zu fern liege; wir wollen es vielmehr immer und immer wieder darauf ansehen, ob wir nicht etwas daraus lernen, etwas daraus uns aneignen können, das uns förderlich sein dürfte, und das uns das trostlose Hin- und Hertappen im hohlen und leeren Raume erspart. Wir haben noch lange nicht ausgelernt, und auch solches, was unsre Väter als ein Veraltetes über Bord geworfen, können wir vielleicht wieder anfangen zu schätzen und mögen es zu Ehren ziehen. Aber dabei mögen wir nicht vergessen, daß der Buchstabe es nicht thut, und daß die Form ewig tot bleibt, wenn der Geist sie nicht belebt, verjüngt und erneuert je nach dem Bedürfnisse der Zeit. Den Geist können wir nicht aus den Gräbern, nicht aus den Katakomben und den Klostermauern der frühern Jahrhunderte heraufbeschwören; weder aus Rom, noch aus Konstantinopel, noch aus Karthago können wir ihn zurückrufen. Nicht die Kirchenväter, nicht die Konzilien (so hoch wir ihre Aussprüche achten) können für uns eine unbedingte Autorität werden.

Die Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hat uns mit vollem Recht über sie hinaus wieder zurückgewiesen auf den Grund der prophetischen und der apostolischen Schriften, aus denen wir stets aufs neue die großen Lebensfragen des Christentums und der Kirche uns zu beantworten haben. Aber auch hier dürfen wir nicht einen fertigen Buchstaben erwarten, der für uns als Zauberformel einträte, um uns die Arbeit des Denkens und der eignen Geistes- und Herzensbildung zu ersparen. Mit der Schrift in der Hand haben die großen Männer, ein Augustin, ein Chrysostomus sich hingegeben dem Zuge des Geistes, der in der Schrift lebt; sie haben auf die Zeit gemerkt und auf die Zeichen der Zeit und haben die äußern und innern Erlebnisse für sich und andre zum Segen zu verwenden gewußt.

Ich wiederhole es, nicht die Institutionen als solche, nicht die Dogmen und die Symbole, nein die von Gottes Geist erfüllten und in Gottes Wort erstarkten Persönlichkeiten, sie waren es, in denen die Energie des Christentums sich konzentrierte. Der lebendige Keim der Frömmigkeit, den christliche Mütter, den eine Nonna, eine Anthusa, eine Monika in die Herzen ihrer Söhne pflanzten, hat mehr Frucht gebracht, als alle Machtgebote byzantinischer Orthodoxie, alle Konzilienbeschlüsse und Mönchsregeln. Was ein Chrysostomus, ein Ambrosius, ein Augustin gewirkt haben durch Wort und That, die stille Demut und Ausdauer eines Severin, die Treue eines Ulfila, die Hingabe eines Patricius, eines Columba und so vieler, deren Namen die Geschichte uns nicht mehr nennt (oder wer hat sie genannt, alle die Namen der Kriegsgefangenen, der Flüchtlinge, die vielleicht in einem fernen Winkel des gastlichen Hauses das Wort vom Kreuz als eine neue Mär verkündet, die als treue Knechte und Mägde des Herrn der Welt ein Beispiel gegeben haben von der geistigen Macht des Christentums?) — das hat die Kirche gebaut und erhalten, das lebendige Wort, die aufopfernde Kraft, die sich hingebende Liebe, der herzgewinnende Sinn, der persönliche Mut, die persönliche Treue, auch im kleinen. Solange dieser Geist lebendig bleibt, so lange ist die Kirche nicht verloren. Solange es Seelen gibt, die für den Herrn leben, und in denen Christus eine lebendige Gestalt gewonnen hat, so lange kann uns auch nicht bange sein für eine Seelensammlung in seinem Geiste, um ihn als den lebendigen Mittelpunkt, geschehe es in einer Form, in welcher es wolle.

Als Christus an dem Gotteskasten des Tempels saß, betrachtete er das herrliche Gebäude mit seinen Steinen und Kleinodien und

sprach: „Es wird die Zeit kommen, in welcher des alles, das ihr sehet, nicht ein Stein auf dem andern gelassen wird, der nicht zerbrochen werde.“ Aber nicht minder hatte er auch gesagt: „Brechet diesen Tempel ab, und in drei Tagen will ich ihn wieder bauen.“ Gesetzt auch, es bliebe kein Stein auf dem andern von dem was wir die Kirche nennen: wo Christus lebt, der sich selbst das Leben und die Auferstehung nannte, da ist auch immer wieder die Kirche; wo das Haupt, da sind die Glieder, wo der Hirte, da sammelt sich die Herde. Das sind die Verheißungen, an welche die Kirchengeschichte sich zu halten hat. Im übrigen lassen wir die Toten ihre Toten begraben — das Vergängliche muß untergehen: die Formen müssen andern Formen weichen, andre Begriffe und Anschauungen an die Stelle der frühern treten. Ganze Reiche sind gestürzt, ganze Gegenden, in denen einst die Leuchte des Evangeliums herrlich gestrahlt, sind mit Finsternis überzogen, ganze Völker aus ihren Fugen gerückt und durcheinandergeworfen worden, aber aus diesen Trümmern ist neues Leben, ist christliches Leben hervorgegangen, und wie der Herr selber, so hat die Kirche zu wiederholten Malen ihre Auferstehung gefeiert, und wie ihre Ostern, so wird sie auch immer wieder ihre Pfingsten erleben. —

Litterarisch-kritischer Anhang.

Vorbemerkung. Wie der Text selber den Zweck verfolgt, einen allgemein gebildeten Leserkreis, bei welchem jedoch theologische Spezialkenntnisse nicht vorausgesetzt werden, in das Verständnis der Kirchengeschichte als solcher einzuführen, so erstrebt auch dieser Anhang nicht sowohl die bibliographische Vollständigkeit, als vielmehr eine derartige Übersicht über die neuere Litteratur, daß dadurch die Bedeutung der einzelnen Spezialuntersuchungen für das in unserm Buche behandelte Gesamtgebiet zu Tage tritt. Diesem Zwecke entsprechend wird bei jeder Vorlesung zuerst des allgemeinen Entwickelungsganges der einschlägigen Forschung (sofern derselbe in Betracht kommt) gedacht, und sodann der Litteratur über die zur Behandlung gekommenen Einzelfragen. Dabei ist zugleich (wie schon im Vorwort angedeutet) auch derjenige Teil der in den Noten der ältern Auflagen citierten Litteratur, der heute zurückgetreten erscheint und deshalb im Buche selbst wegfallen mußte, wo dies irgend wichtig erschien, mit den neuern (an die Stelle jener ältern getretenen) Werken in Verband gebracht worden. Durch die (ob zustimmende oder ablehnende) Kritik über die letzteren wurde außerdem dem Herausgeber die Möglichkeit geboten, seine eignen Ergebnisse in solchen Fragen, wo er sich mit der Hagenbachschen Auffassung nicht völlig im Einklang befand, kurz anzudeuten, sowie auf die wichtigsten der noch schwebenden Probleme hinzuweisen.

1. Vorlesung. Die Kenntnis auch des vorchristlichen Heidentums ist eine viel genauere geworden, seit die allgemeine vergleichende Religionsgeschichte sich zu ihrer gegenwärtigen Höhe erhoben hat. Infolge davon haben die meisten der in den früheren Auflagen bei dieser Vorlesung angeführten Werke vieles von ihrer Brauchbarkeit eingebüßt. Die Abhandlung von Tholuck, „Das Wesen und die sittlichen Einflüsse des Heidentums", die übrigens gegenüber der polemischen Heftigkeit in der ersten Anlage (in Neanders Denkwürdigkeiten, Bd. I) schon in der zweiten Auflage bedeutsam gemildert erscheint, ist heute mehr um ihres genialen Verfassers als um ihres wissenschaftlichen Gehaltes willen von Interesse. Höher stehen eine Anzahl Quellenwerke idealkatholischer Gelehrter, obenan Döllinger, Heidentum und Judentum (Regensburg 1857); aber auch Lassaulx, Untergang des Hellenismus (1854); Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe: I. Bd., Die vorchristliche Entwickelung (Mainz 1852); Carové, Vorhalle des Christentums (Jena 1851). Ebenso wird neben Lübker, Der Fall des Heidentums (Berlin 1856), das gleichnamige ältere, aber bleibend wertvolle Werk von Tzschirner, Der Fall des Heidentums (herausgegeben von Niedner, Leipzig 1829) auch heute noch nicht übersehen werden dürfen. Für die allgemeinen moralischen Verhältnisse im Römerreich zur Zeit der ersten Verbreitung des Christentums besitzen wir im übrigen jetzt einen ebenso zuverlässigen wie unentbehrlichen Führer in Friedländer, Sittengeschichte Roms.

Vor allem aber hat doch nunmehr die allgemeine Religionsgeschichte, welche die christliche Kirchengeschichte selbst als einen Teil in sich aufgenommen hat, für das richtige Verständnis der letzteren selber wieder den Boden zu ebnen. Als die verheißungsvolle Ahnung des heutigen Aufschwungs dieser Disziplin darf Bunsens geniales Werk „Gott in der Geschichte, oder der Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung" (3 Bde. 1857/8), trotzdem daß es im einzelnen vielfach überholt ist, auch jetzt nicht vergessen werden; denn die hier zuerst gebotenen allgemeinen Anregungen haben (wie besonders Max Müller wiederholt dankbar betonte) allen Späteren die Wege geebnet. Der außerordentliche Fortschritt der Religionsgeschichte seit dem Erscheinen dieses Buches aber führt sich teils auf die Befruchtung durch die moderne Anthropologie und Ethnologie zurück, vermöge deren die richtigen Grundlagen der Darwinschen Entwickelungstheorie wie auf alle andern Wissenschaften, so auch auf dieses Gebiet Anwendung gefunden haben; teils auf den engen Zusammenhang der vergleichenden Religionsgeschichte mit der schon vor dieser selber bedeutsam geförderten Sprachvergleichung; teils auf die reichen Beiträge, welche die neuere Missionsgeschichte zugleich für die Kenntnis der von der christlichen Mission berührten außerchristlichen Natur- und Kulturvölker geboten hat. Zu den Werken der ersteren Gruppe zählen wir allerdings nicht die Popularisierungen jenes durch und durch unwissenschaftlichen Materialismus, welcher die Lücken seiner wissenschaftlichen Bildung durch die Keckheit seiner Behauptungen zu verbergen sucht. Immerhin aber mag noch längere Zeit darüber hingehen, bis auch dem größeren Publikum der Unterschied zwischen gediegener Forschung und feuilletonistischer Oberflächlichkeit deutlich geworden sein wird, und die massenhaften Produkte eines M. G. Conrad, eines Helmersen, eines Radenhausen u. v. a. ihren Kredit eingebüßt haben. Die noch immer zunehmende Popularität der — auf der ganzen Linie der strengen Wissenschaft einstimmig zurückgewiesenen — Straußischen Phantasieen über den alten und neuen Glauben ist ein drastischer Beleg dafür, wie weite Kreise durch die (ihrerseits aus dem Ekel an der klerikalen Restauration erwachsene) Unkirchlichkeit zugleich einer Unwissenheit in religiösen Fragen verfallen sind, die kaum noch zu überbieten sein möchte. Zur Beurteilung davon, was in dieser Beziehung gerade auf dem Gebiete der Religionsgeschichte an frivolem Aberwitz geleistet wird, möge hier statt der hinlänglich zum Gegenstand der Reklame gemachten französischen, englischen und deutschen Produkte ähnlicher Art der Hinweis auf ein holländisches Werk genügen: Hartogh Heijs van Zouteveen, Over den oorsprong der godsdienstige denkbeelden (Amsterdam 1883). Wir erwähnen dasselbe zumal als Gegenstück zu der unter dem Titel „Kompendium der Religionsgeschichte" (übersetzt von Weber, Berlin 1880) auch in Deutschland zur sicheren Grundlage der religionsgeschichtlichen Studien gewordenen Geschiedenis van den godsdienst von C. P. Tiele. Wer den in diesen beiden Büchern drastisch zu Tage tretenden Unterschied zwischen einer besonnenen Anwendung der Entwickelungstheorie auf die Religionsgeschichte und einem marktschreierischen Absprechen über die religiösen Probleme näher verfolgen will, sei daneben auf Tieles eigene Auseinandersetzungen (Theologisch Tijdschrift 1884, II; De Gids 1884, V) verwiesen. Was im übrigen die gerade von Tiele zuerst konsequent angewandte Zurückführung auch der Religionsgeschichte auf eine vom rohesten zum höchsten Standpunkt fortschreitende Entwickelungsreihe betrifft, so muß der Referent sich freilich als in manchem Punkte skeptischer gestimmt bekennen. Gerade für das richtige Verständnis der Religionsgeschichte darf es seines Erachtens nie außer acht bleiben, daß das naturwissenschaftliche Erkenntnisgebiet sowenig wie das philosophische an

die religiöse Grundidee der göttlichen Offenbarung hinanreicht (denn das philosophia quaerit veritatem, religio possidet behält für alle Zeiten die gleiche Thatsächlichkeit), und daß speziell auch die strengste geschichtliche Kritik der im Alten und Neuen Testament überlieferten Geschichtserzählung nicht im mindesten dazu nötigt, der biblischen Gottesidee den Charakter der Offenbarung streitig zu machen. Hinsichtlich der Ursprünge der Religion überhaupt aber dürfte außerdem auch der denkwürdige Umstand viel mehr zur Geltung kommen, daß auch die ältesten uns bekannten Religionsstifter nicht sowohl eine neue Religion begründen, als vielmehr die ursprüngliche reinere Religion wiederherstellen und von ihren Ausartungen befreien wollen. Zu einer eingehenderen Erörterung dieser sowie der zahlreichen andern gerade bei der Grundlegung der Religionsgeschichte strittigen Fragen ist hier jedoch um so weniger der Ort, da die neue Disziplin als solche, je mehr sie sich ihrer großen Aufgabe bewußt wird, um so bestimmter von der Kirchengeschichte sich abgrenzen muß. Bereits bestehen (abgesehen von der der Erforschung bestimmter Einzelreligionen zugewandten umfassenden Litteratur) eine Reihe religionsgeschichtlicher Zeitschriften, unter welchen die französische durch die geistvolle Leitung Révilles — der schon während seiner früheren holländischen Wirksamkeit von dem Geiste der Leidener Schule erfaßt war — eine besonders weite Beachtung gefunden hat. Der gleiche geistvolle Verfasser (dem wir freilich unsrerseits gerade in eigentlichen Grundfragen uns nicht anschließen könnten) hat bereits in seinen Prolegomènes de l'histoire des religions eine allgemeine Einleitung in den Gegenstand als solchen gegeben. Neben ihm hat Eduard von Hartmann das „religiöse Bewußtsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung" zur Unterlage seines eignen Systems zu machen versucht, in derselben Weise wie der von dem Schüler Schopenhauers so scharf angegriffene Hegel die Geschichte der philosophischen Systeme in sein persönliches System ausmünden ließ. Die allgemeine Neigung zur Religionsvergleichung, auch da, wo der geschichtliche Unterbau vorerst noch fehlt, hat den von Weißes Religionsphilosophie ausgegangenen Seydel zu einer derartigen Parallele zwischen den Evangelien und der Buddha-Sage geführt, daß dabei jenes als die Nachahmung dieser erschien. Die rasch auf einander gefolgten Werke Lipperts über den Seelenkult, über die Religionen der europäischen Kulturvölker und über die allgemeine Geschichte des Priestertums haben zwar mit Recht die erneute Trennung der Geschichte der Religion von der Geschichte des dieselbe zu irdischen Zwecken ausbeutenden Klerus angebahnt, glauben aber zugleich den Animismus durchweg als erstes Stadium der Religion erwiesen zu haben. Aber wie wenig man auch den hier und da eingeschlagenen Wegen folgen mag, — daß auf allen diesen Wegen die Forschung selber bedeutsam gefördert ist, bedarf kaum besonderer Hervorhebung. Selbst die exzentrische Natur Dührings, der auch zu dieser Frage seine Stimme erhoben und den „Ersatz der Religion durch Vollkommeneres, die Ausscheidung alles Judentums durch den modernen Völkergeist" fordert, (den alten Schlachtruf Arnold Ruges gegen den „Asiatismus" aufs neue erhebend) vermochte wenigstens kritisch vorzuarbeiten. Und Werke wie Delffs Grundzüge der Entwickelungsgeschichte der Religion, Dierks Entwickelungsgeschichte des Geistes der Menschheit, Steudes gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf diesem Gebiete gerichtetes „Problem der Religionswissenschaft" bekunden schon jetzt, wie sich je länger je mehr die besonnene Forschung von den bei solchen ersten Entdeckungsreisen nie zu vermeidenden Irrwegen abzuwenden beginnt. Über den von dem Referenten selbst eingenommenen Standpunkt, welcher — der oben ausgesprochenen Reserven ungeachtet — die richtig auf-

gefaßte naturwissenschaftliche Methode nicht etwa widerwillig, sondern freudig adoptieren zu können glaubt, wird seine demnächst in erweiterter Form erscheinende Jenaer Antrittsrede über „Die Anwendung der sog. naturwissenschaftlichen Methode auf die Religionsgeschichte" sich näher erklären. Übrigens befindet er sich in den Ergebnissen durchweg im Einklang mit den grundlegenden §§ 116—139 über die Geschichte der Religion der Lipsiusschen Dogmatik. Und eine geradezu unentbehrliche Hilfe für die Orientierung in der überreichen Speziallitteratur bietet schon heute der Pünjersche Theologische Jahresbericht: in dem aus der Feder seines Redakteurs stammenden ebenso objektiv referierenden wie die Sache selbst fördernden Abschnitt über Religionsgeschichte und Religionsphilosophie: I. S. 188 ff. II. S. 239 ff. III. S. 227 ff. Derselbe schließt sich zugleich genau an die ältere Litteratur über die einzelnen Religionen in dem schon erwähnten Tieleschen Kompendium an. Die holländische Litteratur verdankt übrigens dem letzteren Verfasser außer einer großen Zahl der feinsten Spezialuntersuchungen auch das grundlegende Werk über die Religion Zarathustras: in der gleichen wichtigen Sammlung der Geschichte der Religionen, welcher auch Dozys Geschichte des Islam, Kerns Geschichte des Buddhismus, van Oordts Geschichte der griechischen Religion, Kuenens Religion Israels, Piersons Geschichte des Katholizismus und Rauwenhoffs Geschichte des Protestantismus angehören. Ins Deutsche übertragen sind von der einschlägigen holländischen Litteratur außer dem Tieleschen Kompendium nur die (zuerst englisch gehaltenen) Hibbert-Vorlesungen Kuenens „Volksreligion und Weltreligion" (Berlin 1883), mit ihrer gründlichen Parallele der buddhistischen, der islamitischen und der jüdisch-christlichen Ausbildung der Volks- zur Weltreligion.

Neben der auf diesem Gebiete obenanstehenden niederländischen, sowie der englischen und französischen Forschung dürften zur allgemeinen Einführung in den heutigen Stand der allgemeinen Religionsgeschichte für den deutschen Leserkreis (welcher noch eines ähnlichen Werkes wie der gleichfalls von Max Müller besorgten englischen Übersetzung der heiligen Bücher aller Religionen entbehrt) zunächst Max Müllers „Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft" (Straßburg 1876) sowie seine „Vorlesungen über den Ursprung und die Entwickelung der Religion" (1878) in Betracht kommen. Für eine kürzere Übersicht der Religionsformen selbst wird der geschichtliche Teil von Otto Pfleiderers genialer Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage (2. Aufl., Berlin 1884) ausreichen. Die größte Vollständigkeit des (dabei höchst sorgsam ausgewählten) Materials aber bietet Gloatz, „Spekulative Theologie in Verbindung mit der Religionsgeschichte" (I, 1. 2. Gotha 1883/84). Speziell das zweite Buch (S. 199—1046) darf als die weitaus gründlichste Religionsgeschichte zunächst der Naturvölker Afrikas und Australiens bezeichnet werden, die wir bis heute besitzen. Die philosophische Unterlage der Darstellung aber läßt die allseitige von Schleiermacher ausgegangene Anregung auch auf diesem neuesten Forschungsgebiete wieder glänzend heraustreten (was zumal gegenüber den Ausstellungen von dem Religionsbegriff der Ritschlschen Schule hier nachdrücklich betont werden muß).

Mit Bezug auf das spezielle Verhältnis zwischen Seneca und Paulus konnte im Text nur der ältern Fiktion eines Briefwechsels zwischen beiden gedacht werden (S. 15). An dieser Stelle verlangt daher die neuerdings aufgekommene entgegengesetzte Fiktion, wenigstens mit einem einzelnen Worte, Erwähnung. Nach derselben ist der ganze Paulus canonicus ein Produkt späterer Mythe, und sämtliche paulinischen Briefe sind eine aus der späteren Schule Senecas hervorgegangene

Fälschung. Den ersten Anlauf zu dieser den Straußischen Mythusbegriff [illegible] überbietenden Hypothese hat allerdings schon Bruno Bauer, Christus und [illegible] Cäsaren, genommen. Neben ihm kommt dem Breslauer Rabbiner M. Joël, [illegible] sonst verdienstliche Leistungen weiter unten noch zu berücksichtigen sind, die Priorität [illegible] dem Versuche zu, den alten Groll einer bestimmten jüdischen Schule gegen den Heiden[illegible] apostel bis zu der Leugnung seiner historischen Bedeutung gesteigert zu haben. [illegible] was sonst nur komische Kuriosität schien, hat durch die Gelehrsamkeit und [illegible] Scharfsinn des Amsterdamer Lutheraners Loman wenigstens die Bedeutung [illegible] interessanten wissenschaftlichen Episode gewonnen und in seinem Heimatlande [illegible] einer fast überreichen Speziallitteratur geführt. An dieser Stelle kann jedoch [illegible] auf die Übersicht über diese Kontroverse und ihre Litteratur in den Aufsätzen [illegible] van Manen in den Jahrbüchern für prot. Theol. 1883/84 verwiesen [illegible] Der wichtigsten einschlägigen Untersuchungen, derjenigen des greisen Scholten, [illegible] ohnedem noch später zu gedenken.

2. Vorlesung. Wie die allgemeine Religionsgeschichte, so hat auch [illegible] Geschichte Israels seit der von Hagenbach benutzten Litteratur eine tiefgrei[illegible] Förderung erfahren. Die in der letzten Ausgabe angeführten Werke beginn[illegible] mit Heß, Geschichte Israels (1766), und schließen mit der Gegenüberstellung [illegible] Ewald, Geschichte des Volkes Israel (2. Aufl. 1851/64, während die 3. [illegible] schon 1864/68 erschien), und Kurtz, Geschichte des alten Bundes (1853 [illegible] Daneben wird nur noch das in seinem zweiten Teile bereits in der ersten Vor[illegible] lesung citierte Doppelwerk von Weber-Holtzmann, Geschichte des Vol[illegible] Israel und der Entstehung des Christentums (1867) berücksichtigt. Aber [illegible] vermißt schon ungern das exzentrische aber in mancher Einzelfrage die Erge[illegible] einer späteren Zeit vorahnende Jugendwerk des damals noch radikalen H. [illegible] seine Vorlesungen über die Geschichte des jüdischen Staates, und mehr noch [illegible] für die Einreihung der jüdischen in die allgemeine Geschichte so einflußrei[illegible] Dunckersche Geschichte des Altertums. Heute kommen daneben an, auch [illegible] dieses Gebiet bedeutsamen, Werken zur allgemeinen Geschichte Rankes Welt[illegible] geschichte II, 2. Abt. (1881) und Eduard Meyers Geschichte des Altertum[illegible] (I. Bd. 1884) hinzu.

Um vieles bedeutsamer jedoch sind die seither in rascher Folge herausgegeben[illegible] Spezialwerke. Den Reigen eröffnete die fast gleichzeitig mit der letzten Ausgabe Hage[illegible] bachs erschienene Geschichte des Volkes Israel von Hitzig (2 Bde., Leipzig 1869 [illegible] eine Zusammenfassung der vielen ebenso geistvollen als kühnen Hypothesen des gewaltigen Gelehrten. [Vgl. über den außerordentlichen Umfang seiner Lehr[illegible] arbeit die Biographie von Kneucker vor den Vorlesungen über biblische Theologie (Karlsruhe 1880) und die Züricher Rektoratsrede von Steiner, Zürich 1882 Mehrere andere Veröffentlichungen aus Hitzigs Nachlaß stehen noch bevor.] — [illegible] seine Forschungen schlossen sich diejenigen von Nöldeke an, von welchen hier nur die „Untersuchungen zur Kritik des A. T." (1869) und „Die alttestamentlich[illegible] Litteratur, in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt" (1878) erwähnt werden mögen. — Daneben aber begann zugleich mehr und mehr die Einwirkung des Kuenens Godsdienst van Israël auf die Kreise der deutschen Fachgenossen sich spürbar zu machen. Vgl. meine Übersicht der epochemachenden litterarischen Thätig[illegible] keit des holländischen Forschers: Zum Jubiläum Abr. Kuenens, Protest. K.-Zt[illegible] 1878 Nr. 31. — An dieser Stelle würde es allerdings viel zu weit führen, [illegible] anfangs langsamen, aber allmählich immer mehr Feld gewinnenden Fortschritte

der besonders von Kuenen angeregten sogenannten Grafschen Hypothese (deren erste Ursprünge schon auf den Altmeister Eduard Reuß und auf Vatke zurückführen, und deren Grundthese in der Priorität der prophetischen vor den priesterlich-geschichtlichen Schriften besteht) im einzelnen zu charakterisieren. Dagegen verlangt das diese Hypothese mit dem eignen Ewaldschen Ausgangspunkte verbindende und dieselbe zuerst allseitig durchführende und begründende Wellhausensche Buch (Geschichte Israels, I. Bd. 1. Abt. 1878) um so mehr eine besondere Hervorhebung. Allerdings ist der vielfach mit Ungeduld erwartete zweite Band nicht erschienen, und der Verfasser selber inzwischen aus der theologischen in die philosophische Fakultät übergetreten. Aber außer den seither von ihm herausgegebenen Prolegomena zur Geschichte Israels (1883, der Umarbeitung der ersten Auflage) hat besonders auch der aus der Cyclopaedia Britannica in die „Skizzen und Vorarbeiten“ (1. Bd. 1884) deutsch übernommene Abriß der gesamten israelitischen Geschichte wenigstens teilweise die Stelle vertreten. Und was mehr besagt, es hat auch die zuerst von ihm im Zusammenhang vertretene Geschichtsbetrachtung, von ihren Auswüchsen und jugendlich leidenschaftlichen Zuthaten gereinigt, mehr und mehr Boden gewonnen. So steht bereits die in Onckens großem Sammelwerke erschienene Geschichte Israels von Stade, soweit sie vollendet vorliegt, im wesentlichen auf gleichem Boden. Der erste Band von Seineckes gleichnamigem Werk (1876) konnte sich allerdings noch nicht mit Wellhausen berühren, und der zweite Band (1884) behandelt eine spätere Periode; aber der kritische Standpunkt ist trotz ihrer gegenseitigen, sich beiderseits „Zuchtlosigkeit“ in der Kritik vorwerfenden Polemik im einzelnen ein mannigfach verwandter, und gerade der Vergleich der verschiedenen Werke untereinander zeigt erst recht, wie sehr die ganze jüdische Geschichte schon heute einen ganz andern Charakter angenommen hat als noch vor wenigen Dezennien. Eine allgemein faßliche Darstellung derselben von dem Kuenenschen Standpunkte aus gibt das glänzend geschriebene Handbuch der biblischen Litteratur von Ed. Langhans. Aber auch die aller Überstürzung abholden Forscher, wie Diestel, Dillmann, Schlottmann, Riehm, Kamphausen, Kautzsch, Graf Baudissin, ja sogar der Führer der konservativen Richtung, der ältere Delitzsch, haben der modernen Kritik gewichtige Konzessionen gemacht, und sowohl das große Bibelwerk von Reuß wie seine Spezialschrift L'histoire sainte et la loi (Paris 1879) haben die Grundlagen derselben auch in die französische Litteratur eingeführt, während er fast gleichzeitig (1881) die deutsche durch die alttestamentliche Parallele seines berühmten Werkes über die Geschichte der h. Schriften des N. T. bereicherte.. Ganz besonders aber ist auch hier wieder die alttestamentliche Abteilung der drei ersten Jahrgänge von Pünjers theologischem Jahresbericht, aus der Feder Siegfrieds, geeignet von dem gegenwärtigen wissenschaftlichen Status quo ein ebenso übersichtliches wie objektives Bild vor Augen zu führen.

Für die in unserm Buche berücksichtigte Periode der israelitischen Geschichte kommen jedoch fast mehr noch, als die umfassenden Werke über das Gesamtgebiet, die neueren Bearbeitungen der — seither ebenfalls so außerordentlich fruchtbringend angebauten — neutestamentlichen Zeitgeschichte in Betracht. Seit der Begründung dieser jüngsten der theologischen Disziplinen durch Schneckenburger ist allerdings eine längere Zeit verflossen, bevor dieselbe die allgemeine Anerkennung ihrer Bedeutung fand. Dann aber haben die rasch nacheinander erschienenen Werke von Hausrath und Schürer, sowie das gleichwertige „Judentum zur Zeit Jesu“ von dem gelehrten kathol. Theologen Langen zugleich eine Reihe der bedeutsamsten Einzeluntersuchungen angebahnt. So wollen sofort für die Charakteristik der Pharisäer und Sadduzäer, be-

treffs welcher Hagenbach noch zu sehr von dem polemischen Bilde der neutestamentlichen Schriften abhängig erscheint, und für welche er neben der ältern Arbeit von Biedermann (1854) nur die kürzern Ausführungen von Keim und Holtzmann anführt, die neuern Arbeiten von Geiger und (durch diesen zum Einspruch veranlaßt) von Wellhausen berücksichtigt werden. Vgl. auch Sieffert in Herzogs Real-Enc. II. Aufl. XIII. S. 210 ff. Baneth, über den Ursprung der Sadducäer &c. 1882. Die Beurteilung der Therapeuten und Essäer sowohl an und für sich wie in ihrem Verhältnis zu einander ist durch die durchschlagenden Nachweise in den beiden Schriften von Lucius, zuerst über die Therapeuten (mit dem definitiv geführten Nachweis der Unechtheit von Pseudo-Philo, De vita contemplativa, und dann über die Essener in ein ganz neues Stadium getreten. Die wechselnde Ableitung des Essenismus aus den Einflüssen der griechisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, aus dem Pythagoräismus, aus der zugleich von dem Urchristentum adoptierten Idee des allgemeinen Priestertums, aus dem Chassidäismus, aus der spätern Apokalyptik — wie es Hilgenfeld seit seiner Schrift über die jüdische Apokalyptik (1857) wiederholt durchgeführt hat (vgl. die interessante Kontroverse gegen ihn von Geiger, Jüd. Ztschr. 1871 und Kuenen Theol. Tijdschrift 1871) — dürfte jedoch auch in Zukunft ein noch viel ventiliertes Problem bleiben. Von dem höchsten religionsgeschichtlichen Interesse sind daneben aber auch Graf Baudissins „Studien zur semitischen Religionsgeschichte“ (1876/78), zumal in der Abhandlung über die Naturpoesie der Hebräer.

Auch die jüngste Schrift von Schnedermann, Das Judentum und die christliche Verkündigung in den Evangelien (Leipzig 1884), hat wenigstens mit Bezug auf die neutestamentliche Wertung des Judentums ein brauchbares Material zusammengetragen. Sowohl für das was auf diesem Felde bisher geleistet worden ist, als für das was noch geleistet werden muß, gibt im übrigen die Siegfriedsche Kritik des ebengenannten Schnedermannschen Werkes (Deutsche Litteraturzeitung 1884, Nr. 45) den richtigen Fingerzeig: „Eine wissenschaftliche Forschung wird die Evangelien derselben Kritik aussetzen wie die jüdischen Quellen; sie wird weder auf christliche noch auf jüdische Apologetik hören, sondern sich die Sache selbst ansehen.“ Wie sehr diese Warnung übrigens auch nach der jüdisch-apologetischen Seite hin am Platze, zeigt schon allein die von Abraham Geiger in die Mode gebrachte Apotheosierung der für einen solchen Zweck doch viel zu wenig greifbaren Persönlichkeit Hillels. Die einschlägige Kontroverslitteratur ist von Hagenbach nur insofern berücksichtigt, als die Delitzschsche Gegenschrift, Jesus und Hillel (Erlangen 1867) citiert wurde. Seither liegt wenigstens ein Anfang geschichtlicher Würdigung Jesu selber von jüdischer Seite in Molchow, Jesus ein Reformator des Judentums (Zürich 1880) vor. Für eine wirkliche Austragung der zwischen jüdischer und christlicher Theologie strittigen Kontroversen will aber überhaupt der gleiche Weg eingeschlagen werden, wie hinsichtlich der Reformationsgeschichte (vgl. über diese Parallele Note 4 zu meinem Aufsatze „Die Reformbestrebungen Papst Hadrians VI. und die Ursachen ihres Scheiterns“, Historisches Taschenbuch 1874), und muß zumal die ebenso rührige als unter sich zwiespältige jüdische Forschung in viel höherem Grade herangezogen werden, als es bisher der Fall war. Welches Maß von Unkunde in diesen Fragen sich breit macht, ist nicht nur in der berufenen Erklärung Stöckers, er habe den Talmud deutsch gelesen (während nur der weitaus kleinste Teil desselben übersetzt ist), zu Tage getreten, sondern kaum weniger in der von Treitschke beliebten Argumentation mit den Behauptungen von Grätz, ohne eine Ahnung davon, daß derselbe von der Mehrzahl seiner gelehrten

Glaubensgenossen fast durchgehends desavouiert war (vgl. z. B. Em. Schreiber, Grätzs Geschichtsbauerei, Berlin 1881). Durch die wilden Wasser der antisemitischen Tagesströmung sind allerdings die noch kaum ernsthaft in die Hand genommenen geschichtlichen Kontroversfragen in ihrer Lösung auch insofern verzögert, als gerade dieselben christlichen Forscher, welche den dogmatistisch-ungeschichtlichen Voraussetzungen ihrer jüdischen Kollegen mit dem größern Maße von Sachkenntnis gegenüberzutreten begonnen hatten, durch die Rohling-Stöckersche Agitation in der wissenschaftlichen Debatte gehemmt wurden. Das große gelehrte Verdienst und die tiefreligiöse Haltung eines großen Teiles der jüdisch-theologischen Litteratur sollte ja ebenso außer Frage stehen wie die naive Selbstüberschätzung, welche ein Abr. Geiger und Em. Deutsch angebahnt haben. Wer Beispiele für die letztere sucht, sei hier wenigstens beispielsweise auf die Äußerungen von Deutsch, Der Talmud, verwiesen. Ein genaueres Verzeichnis der für den einzelnen kaum mehr zu überschauenden Litteratur zu der neuesten Judenfrage bringen die letzten Jahrgänge der Allgemeinen kirchlichen Chronik. Ein wirklich wissenschaftliches Studium der die spätere definitive Trennung von Judentum und Christentum (vgl. darüber zu Vorlesung 7) anbahnenden Faktoren wird übrigens stets von den Apokryphen ausgehen müssen. Durch den grundlegenden Kommentar von Grimm und Fritzsche zu diesen Büchern ist wenigstens für die weitern Studien eine sichere Grundlage geboten. Und für die Verwertung der bis dahin allen Nichtkennern der spätern rabbinischen Litteratur entrückten jüdisch-exegetischen Traktate hat Wünsches Bibliotheca Rabbinica (1880—84) eine von dem Religionshistoriker sehr zu begrüßende Vorarbeit geboten.

Einer besondern Hervorhebung bedarf endlich noch die neuere Litteratur über Philo. In der letzten Ausgabe Hagenbachs ist neben der kurzen Charakteristik desselben bei Keim und Holtzmann nur des betr. Artikels des gelehrten Basler J. G. Müller (des Kommentators der philonischen Schrift von der Weltschöpfung) in Herzogs Real-Enc. gedacht. Der Stand der Forschung überhaupt schloß sich damals noch in allem Wesentlichen an das seiner Zeit hochbedeutsame Werk Dähnes an, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie (2 Bde., 1834), wodurch das geistreich unklare Buch Gfrörers, Philon und die alexandrinische Theosophie (1831) für gut beseitigt gelten durfte. Seither hat jedoch die gesamte Philo-Forschung eine neue Grundlage erhalten durch das in jeder Beziehung bahnbrechende Werk Siegfrieds, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. (Jena 1875). Schon die Sprache Philos in ihrem überkommenen und weitergebildeten Wortschatze ist hier lexikographisch aufs genaueste untersucht; auf Grund davon konnte dann auch seine Auslegungsmethode um vieles klarer als früher bestimmt werden; vor allem aber bietet der zweite Teil über den geschichtlichen Einfluß seiner Auslegungsmethode (auf Josephus und die Talmudisten so gut wie auf die neutestamentlichen Schriftsteller und sämtliche Kirchenväter) dem Kirchenhistoriker eine Fülle des wichtigsten neuen Materials. Was hier übrigens in großem Maßstabe für das christliche Altertum in seiner Stellung zu Philo geschehen ist, hatte bereits Diestels klassisches Buch „Das Alte Testament in der christlichen Kirche" (1869) für die gesamte kirchliche Entwickelung, von ihrem Verhältnis zum A. T. aus betrachtet, gethan.

3. Vorlesung. Auch bei der Litteratur über das Leben Jesu, dieser eingreifendsten Aufgabe der neuern Theologie, ist es eine heute bereits zurückgetretene Phase, welche in Hagenbachs Noten berücksichtigt wird. Zwar erkennt er — was

besondere Beachtung verdient und deshalb hier ausdrücklich nachgeholt werden muß — die volle Berechtigung der vielfach (u. a. von Ritschl) bestrittenen oder wenigstens geringgeschätzten Aufgabe an: „Möge man über die Berechtigung der verschiedenen Standpunkte urteilen wie man wolle, so wird doch schon der Versuch, sich das menschliche Bild des Herrn und seine geschichtliche Erscheinung zu möglichst klarer Anschauung zu bringen, als eine unsrer Zeit würdige Aufgabe zu begrüßen sein.“ Er gedenkt ferner der „fast überflutenden Litteratur der neuesten Zeit (v. Strauß, Renan, Schenkel.“ Schon früher war des ersten Bandes des Keimschen Werkes und der einschlägigen Teile der Holtzmannschen Geschichte der Entstehung des Christentums gedacht, und in späterem Zusammenhang wird sowohl das synoptische Problem über die Urgestalt des Markus und Matthäus, wie die johanneische Frage mit Bezug auf das gegenseitige Verhältnis des philonischen und johanneischen Logos gestreift. Aber sowohl die Ergebnisse der Straußischen und der Renanschen Bewegung wie die allmähliche Herausbildung der Disziplin als solcher und die, wenn auch sprungweisen, so doch unverkennbaren Fortschritte derselben lassen sich von den seither gewonnenen Ergebnissen aus viel klarer überschauen, und vor allem sind diese Ergebnisse selbst immer mehr zu allgemeinerer Anerkennung gelangt. Während das Publikum, an welches die Hagenbachschen Vorlesungen sich richteten, noch unter dem Eindruck der ersten Bestürzung durch die Straußische Revolution stand und nicht übel Lust hatte, die gründlichen Vorarbeiten Baurs mit der unreif abgepflückten Frucht des Straußischen Buches in einen Topf zu werfen, ist die Bedeutung der großartigen Lebensarbeit Baurs auch nach dieser Seite hin erst recht zu Tage getreten, seit sie durch Hilgenfeld von der Hegelschen Schablonisierung befreit und durch Werke wie Reuß' Geschichte der h. Schriften des N. T., Holtzmanns Synoptische Evangelien, Weizsäckers Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Scholtens (auch deutsch erschienene) Bücher über das älteste, das paulinische und das johanneische Evangelium u. v. a. fortgebildet wurde. Allerdings bedarf es nur des Hinweises auf Holsten, „Die drei ältesten noch ungeschriebenen Evangelien“, um es drastisch vor Augen zu haben, daß es an ungelösten Problemen nicht fehlt; daß sich aber doch in wichtigen Grundfragen ein allgemeineres Einverständnis zu bilden beginnt, konnte schon das in Jacobsens Untersuchungen über die synoptischen Evangelien gezogene Fazit beweisen, und tritt vor allem in solchen die Einzelergebnisse zusammenfassenden Werken wie Thoma, „Die Genesis des Johannes-Evangeliums“ zu Tage. In höherem Grade noch aber können wir heute den Wert der eigentlichen Leben-Jesu-Litteratur selber für die gesamte Signatur des geistigen Lebens der verschiedenen Perioden ermessen. Um hier keine zu sehr ins Detail gehenden litterarischen Verzeichnisse geben zu müssen, begnüge ich mich mit dem Hinweise auf die Einleitung zu Hases Geschichte Jesu, sowie auf meine einschlägigen kleineren Studien: Das Leben Jesu im Mittelalter (1884), die in dem ersten Bande meines Handbuchs der neuesten K. G. enthaltenen Ausführungen über die Stellung der reformatorischen, pietistischen und rationalistischen Epoche zum Leben Jesu (vgl. besonders den § 18: Die Leben-Jesu-Bewegung in Deutschland, seit Klopstock, Lessing, Herder, Semler, Reinhard, Heß) und die bisher veröffentlichten Bruchstücke „Zum gegenwärtigen Stadium des Lebens Jesu“ (Pr. K. Ztg. 1877 Nr. 36. 49. 50; 1878 Nr. 25. 26. 28.). Die rechte Vorstellung davon, daß (wie Holtzmann schon 1862 in seinem grundlegenden Werke über die synoptischen Evangelien betonen konnte) die Arbeit dreier Menschenalter auf diesem wichtigsten Gebiete der Theologie nicht vergeblich gewesen, ergibt sich jedoch erst, wenn man die verschiedenen Perioden in ihrer Stellung zu dieser Frage miteinander vergleicht. So

zunächst, im Anschluß an die vorerwähnte Leben-Jesu-Bewegung des 18. Jahrhunderts, die Darstellungen von Paulus, Schleiermacher und in Hases erster Auflage von 1828 (die übrigens mit echt historischer Intuition viele Ergebnisse vorwegnahm, welche durch die Straußischen, Renanschen, Schenkelschen Wirren längere Zeit verdunkelt wurden). Sodann die Straußische Bewegung und ihren ersten Niederschlag, wie er in Grimms „Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte", (1845) von Meisterhand dargestellt wurde: unter gleichzeitiger Abweisung sowohl der ungeschichtlichen Straußischen Mythisierung wie der durch diese selber zu einem vorübergehenden Siege gelangten ebenso ungeschichtlichen Restauration, zugleich aber auch unter scharfer Aufweisung der Linien, wo die fortschreitende Spezialforschung einzusetzen und damit bereits zum Teil in Neander, Weiße u. a. einen guten Anfang gemacht hatte. Weiterhin den Neubeginn eines allgemeinen Interesses für die (in der kirchlichen Reaktionszeit nach dem Jahre 1848 für begraben erachtete) Frage durch die Renansche Vie de Jésus, das neue Leben Jesu für das deutsche Volk von Strauß, und das Schenkelsche Charakterbild Jesu. Endlich — trotz der immer neu versuchten Erschwerung dieser Studien durch die gegen Schenkel, Sydow, Hanne, Krüger-Velthusen, Schramm u. a. inszenierten demagogischen Agitationen — den ruhigen Fortschritt derselben seit Keims größerer und kleinerer Geschichte Jesu von Nazara, Hases umfassender Geschichte Jesu, Volkmars Jesus Nazarenus, Wittichens Zusammenstellung der Quellenberichte selber. Auch die jüngste Schrift auf diesem Gebiete, von Bernh. Weiß, bekundet wenigstens die umfassende Gelehrsamkeit des Verf. und hat bei allem Streit gegen die sogenannte negative Kritik die Ergebnisse derselben in einer Reihe wichtiger Fragen anerkannt (vgl. besonders die Rezensionen von Weizsäcker, Theol. Litt.-Ztg. 1883, Nr. 23, Holtzmann, Gött. Gel. Anzeigen 1883, 3. 4, sowie die Artikel im Litt. Centralbl. 1882, Nr. 46; 1883, Nr. 26). Der ganz außerordentliche, durch alle Stürme und Verdunkelungen nicht zu hemmende Gewinn der Leben-Jesu-Forschung unsrer Zeit tritt jedoch erst dann recht zu Tage, wenn man einmal die Forschung des Auslandes, besonders Englands (Gladstones Ecce Homo, Mathew Arnolds Literature and dogma u. v. a.) heranzieht, und sodann statt von dem Rahmen des Bildes vielmehr von dem Inhalt, von der Religion Jesu als solcher, ausgeht. Letzteres ist vor allem in Immers „Theologie des N. T." in der fruchtbringendsten Art angebahnt worden. Bereits Hagenbachs eigne Darstellung konnte mit dem von ihm (S. 46/8) exzerpierten Ullmannschen Aufsatze aus den Straußischen Wirren das Fazit ziehen, daß das schlechterdings einzigartige Lebenswerk Jesu durch einen Versuch, der mit der Leugnung des Sonnenlichts durch einen Blinden auf gleicher Stufe steht, nur in ein um so helleres Licht gerückt sei. Durch das Ergebnis aller neuern Untersuchungen aber ist nur um so mehr der von ihm eingenommene Standpunkt als der eines echten besonnenen Historikers dargethan. In mancher Einzelfrage, wie z. B. der über die geschichtliche Stellung Johannes des Täufers, würde die neuere Auffassung anderswo einsetzen; aber gerade bei dem Hinblick auf die großen Errungenschaften, die seither gewonnen sind, wird man durch den gesunden Takt Hagenbachs auch in dieser Frage wohlthuend berührt.

4. Vorlesung. Die fleißige Verwertung der außerevangelischen Litteratur, in welche Hagenbach dem Leser selbst — statt bloßer Räsonnements darüber — den rechten Einblick gewährt, läßt abermals die reichen Fortschritte, welche inzwischen gemacht sind, um so freudiger begrüßen. Welche erstaunliche Fülle von unbekanntem oder doch unverwertetem Material hat allein schon das

umfassende Quellenwerk von Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden (1882/84) erschlossen! Daneben aber führen sowohl die in den letzten Jahrzehnten so bedeutend geförderte griechisch-römische Litteratur- und Kulturgeschichte, wie die seit Mommsens Vorgang ununterbrochen fortgesetzten Inschriftensammlungen der Kirchengeschichte noch stets neue Stoffe zu. Sogar die ältesten bildlichen Darstellungen Jesu (über welche Hagenbach neben Wilh. Grimm, Die Sage vom Ursprung des Christusbildes, 1843, nur „der Merkwürdigkeit wegen" Glückselig, das Buch von J. Chr. und seinem wahren Ebenbilde, 1862, erwähnt) konnten bereits (durch Dietrichson, Hauck und Viktor Schultze, vor allem aber durch Holtzmann, Jahrbb. f. prot. Theol. 1877 u. 1883) auf ihren Ursprung hin genauer bestimmt werden. Auch der historische Kern des vielumstrittenen Josephuszeugnisses ist gerade auf Anlaß der Lomanschen Hypothese schärfer als früher ins Licht gestellt worden (besonders von Scholten).

Je mehr zudem der Quellenwert der Apostelgeschichte kritisch geprüft wurde, desto mehr hat sich die besonnene Urteilsweise Hagenbachs, daß „auch hierüber die Akten noch keineswegs geschlossen seien", bewährt, und nicht zu Ungunsten des historischen Gehalts dieses Buches. Wir erinnern hier nur kurz an die verschiedenen Stadien der Kritik der Apostelgeschichte: von Schneckenburgers grundlegender Schrift über ihre irenische Tendenz an — durch Zellers scharfsinnige Untersuchung ihrer Komposition und Overbecks Umgestaltung des de Wetteschen Kommentars nach den Ergebnissen der Tübinger Kritik hindurch, — bis zu der treffenden Verwertung des Buches in Rankes Allgemeiner Weltgeschichte; sowie der kritisch gesichteten Benutzung der Redestoffe des ersten Teiles für die Gedankenwelt des vorpaulinischen Judenchristentums in Immers Theologie des N. T. Auch von Pfleiderer (in den „Paulinischen Studien", 2. der Apostelkonvent, Jahrb. f. prot. Theol. IX, der Fortsetzung seines genialen Werkes über den Paulinismus 1873) ist der Maßlosigkeit der früheren Skepsis gegenüber der historische Wert der in der Apostelgesch. gebotenen Berichte betont worden. Die allerdings sehr ungleichartigen Quellen der ersten und zweiten Hälfte sind zuletzt von Volkmar, Der Gang durch beide Apostelgeschichten des Paulus und des Lukas im Bereiche des Apostelstreites (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz, 1885), und Jacobsen, Die Quellen der Apostelgeschichte (Programm des Friedrich-Werderschen Gymn., Ostern 1885), beleuchtet.

Mit Bezug auf die Wirksamkeit der einzelnen Apostel ist sowohl die selbständig erschienene, als die in Hilgenfelds Zeitschrift für wissensch. Theologie, den Jahrbüchern für protestantische Theologie, den Studien und Kritiken, der Protest. K.-Ztg., der Leidener Theologisch Tijdschrift, der Theol. Zeitschrift aus der Schweiz u. s. w. zerstreute Litteratur derartig gewachsen, daß dieselbe nur im Anschluß an den Pünjerschen Jahresbericht und die vorerwähnte van Manensche Übersicht über die holländische Spezialforschung verfolgt werden kann. An dieser Stelle kann daher nur solcher Hauptpunkte wie der neu aufgenommenen Untersuchung über die Grundlagen des päpstlichen Petrusromans gedacht werden. Hagenbach konnte noch mit Bezug auf einen Aufenthalt des Petrus in Rom überhaupt (eine allerdings von seinem sogenannten Bistum scharf zu unterscheidende Frage) Gieseler, Thiersch, Schaff als denselben bejahend anführen, sowie Neander und Hase für ein „die Frage als eine offene behandeln". Außer Ellendorf (Ist Petrus in Rom und Bischof der römischen Kirche gewesen? 1841) und Archinard (Les origines de l'église Romaine, 1852) schienen ihm zufolge nur „Baur und seine Schule" (vgl. besonders den Anhang zu Baurs Paulus, „Zur Litteratur

der Petrussage", sowie „Christentum u. christl. Kirche der ersten 3 Jahrhunderte" S. 142. 286 ff.) die Ungeschichtlichkeit auch jener allgemeinen Behauptung ihrerseits zu behaupten. Seither ist dagegen der Status quo dieser Frage völlig verändert durch die epochemachenden Schriften von Lipsius über die Chronologie der römischen Bischöfe und den Ursprung der römischen Petrussage (vgl. zur 24. Vorlesung die Charakteristik des für die Zukunft grundlegenden Werkes von Langen über die Geschichte der römischen Kirche vor Leo I.). Das Ergebnis der von der Naivetät Pius' IX. in Rom selbst angestellten Debatte ist bereits von Hase treffend charakterisiert. — Die spanische Jakobuslegende ist, nachdem Döllinger kurz vorher in der bayrischen Akademie der Wissenschaften die kaum zu überbietende Ungeschichtlichkeit der spanischen Geschichtschreibung beleuchtet hatte, für die Papstgläubigen ihrerseits durch den Erlaß Leos XIII. über die Echtheit der Jakobusreliquien in Compostella entschieden. Die Stellung des geschichtlichen Jakobus in Jerusalem, wo ihm (soweit man überhaupt von einem solchen Apostelprimat reden darf) dieser Primat gerade dem Petrus gegenüber zustand, dürfte durch die geistvolle Monographie von Friedrich über diese Frage entschieden sein. Die von ihr völlig unabhängige andre Frage, ob unter dem Bruder des Herrn und unter dem Sohn des Alphäus dieselbe Person gemeint ist oder nicht, ob wir also 2 oder 3 Jakobus nebeneinander haben, wird dagegen nach wie vor verschieden beantwortet. Für die Unterscheidung der Personen und die damit zusammenfallende Annahme leiblicher Brüder Jesu hatte Hagenbach sich übrigens auf Schaff, Jakobus, Bruder des Herrn, 1842, und den Artikel in der Herzogschen Real-Enc. (von J. P. Lange) berufen. — Eine umfassende Spezialllitteratur ist ferner über die Frage, ob der früher allgemein angenommene kleinasiatische Aufenthalt des Johannes historisch sei, entstanden. Hagenbach konnte noch bloß die Keimsche Bestreitung dieser Annahme und dem gegenüber die apologetische Behandlung der Johannesfrage überhaupt in Godets Kommentar zum Johannesevangelium erwähnen. Seither trat auch diese Spezialfrage durch Scholten, De Apostel Johannes in Klein-Azië, in ein neues Stadium, während gleichzeitig gerade die angesehensten Verteidiger des apostolischen Ursprungs des 4. Evangeliums (obenan Hase) sich den Einwürfen ihrer frühern Gegner nicht länger verschließen zu können erklärten.

5. Vorlesung. Der Ursprung der christlichen „Kirche", für die populäre Auffassung mit dem Pfingstfeste verbunden, war schon in Rothes großartigem Werke über die „Anfänge der Kirche" darauf zurückgeführt worden, daß erst die Begründung heidenchristlicher Gemeinden zu der Notwendigkeit geführt habe, die bis dahin festgehaltene nationale Gemeinschaftsform aufzugeben und sich zugleich ebenfalls dem heidnischen Staat gegenüber zu einer abgesonderten Korporation zusammenzuschließen. Die (auch für diesen Punkt ungewöhnlich fruchtbringende) Immersche „Theologie des N. T." hat vom exegetischen Boden aus jene Auffassung aufs neue bestätigt. Während in den Reden Jesu selbst das nur zweimalige Vorkommen des Wortes „Kirche" in ganz anderem Sinne gemeint ist, erscheint Paulus als Begründer der ἐκκλησία, deren Begriff sodann in den weitern Stadien des Epheserbriefs und der Pastoralbriefe derart durchgeführt wurde, daß sich hierauf die nachkanonische Stufenfolge Ignatius, Irenäus, Cyprian aufbauen konnte. — Für die geschichtliche Würdigung der zuerst in der Pfingsterzählung in die Erscheinung tretenden apostolischen Charismen, für den bleibenden (von der Frage nach Verfasser und Sammler der Quellen völlig unabhängigen) religiösen Gehalt sowohl der Stephanusrede wie der Petrusreden der Apostelgeschichte, für den tiefen

Sinn der Meeresvision des Petrus in Joppe (psychologisch der ähnlichen Traum-vision des Paulus in Troas merkwürdig verwandt) verweisen wir hier ebenfalls am liebsten auf das Immersche Buch.

Lebhafter noch als über die persönlichen Jünger Jesu hat sich die wissenschaft-liche Debatte über den Apostel Paulus gestaltet. Die Darstellung Hagenbachs konnte auch hier nur die durch das Auftreten der Tübinger Schule entstandenen Anfangsergebnisse berücksichtigen, d. h. den scharfen Meinungsstreit, aus dem erst nachmals gewisse allgemein anerkannte Resultate hervorgingen. An Litteratur wird daher nur einerseits Baur und Hausrath, anderseits Monod und Bungener genannt. Aber schon die eingehenden paulinischen Studien von Lipsius und Pfleiderer bahnten einer bedeutend veränderten Sachlage den Weg. Dazu traten dann die (von seiner romantischen Vie de Jésus nicht scharf genug zu unterscheidenden, mit jedem neuen Bande auch an innerem Werte wach-senden) Werke Renans: Les apôtres — St. Paul — L'antechrist — Les évangiles — L'église chrétienne — Marc Aurèle. Auch das Werk Déramey's, welches den Paulus als Urheber der Démocratie chrétienne aufzuweisen ver-suchte, mochte zwar der deutschen Wissenschaft verhältnismäßig wenig Neues zu bieten scheinen, dürfte aber nur um so mehr zum Vergleiche herangezogen werden. Daneben ist überhaupt fast aus jeder der zahlreichen Einzelkontroversen, von welchen die zwischen Mangold und Weizsäcker über den mehr juden- oder mehr heidenchristlichen Charakter der römischen Gemeinde geführte die frucht-bringendste sein dürfte, auch für die allgemeine geschichtliche Würdigung des ge-waltigen Mannes ein neuer Gewinn erwachsen. Mikroskopisch genaue Quellen-untersuchungen, wie Holtzmanns (seinem klassischen Werk über die synoptischen Evangelien ebenbürtige) Untersuchung der gemeinsamen älteren Grundlagen des Kolosser- und Epheserbriefes haben dem früher nur zu sehr üblichen aprioristischen Räsonnement ein Ende gemacht. (Vgl. daneben von dem gleichen Verf. den in-haltvollen Vortrag im badischen wissensch. Predigerverein über „Vergängliches und Bleibendes im Paulinismus.") Das Verständnis der paulinischen Werke selbst ist durch die philologische Akribie der Holstenschen Exegese ein ganz anderes wie früher geworden. Bei alledem aber hat Hagenbach wieder darin in hohem Grade recht, wenn er den Arbeiten von Monod und Bungener „ein geist-verwandtes Eingehen in den Geist des Apostels" zuschreibt. Ja, dieselben dürften darin manchem großen Kritiker, der in den Vorfragen stecken geblieben war, als Muster gereichen. In den geschichtlichen Darstellungen des Urchristentums ist ja nur zu oft jene letzte und größte Aufgabe der Geschichtschreibung völlig ver-gessen, die ein Sybel dahin bestimmte, „wenn die historische Kritik ihr Werk an einem Stoffe gethan habe, so sei die Arbeit des Historikers nicht vollendet, sondern erst begonnen." Und sogar ein „Belletrist" wie Julian Schmidt durfte an der ästhetisch feinen Darstellung der Bekehrung des Paulus den begründeten Bedenken machen, sie gebe statt der Historienmalerei in großem Stil, wie sie nirgends so sehr als bei solchem folgenschweren Ereignis erforderlich sei, nur ein Genrebild. Auch die kritische Schule sollte sich darum hier nicht scheuen, bei einer solchen dichterischen Intuition selbst in die Schule zu gehen, wie sie jenen hochbegabten franzö-sischen Protestanten eigen ist, aber nicht minder auch Bérangers wunderbar ergreifen-dem Gedichte über den Heidenapostel („Paulus, wohin?" — zugleich mit Meisterschaft ins Holländische übertragen von dem ebenso kritisch freien wie gemütstiefen Dichter der Leekedichtjes, de Génestet, Gesamtausgabe seiner Werke, von Tiele, 3. Aufl. S. 289). Auch mit Bezug auf Geroks „Palmblätter", die den Herausgeber schon

vor langen Jahren auf seiner Orientreise überallhin begleiteten, muß dieser dankbar bekennen, daß er von ihnen für das Verständnis der paulinischen Theologie vielleicht noch etwas mehr gelernt hat, als aus vielen Spezialuntersuchungen über dieses oder jenes Bruchstück dieser oder jener Einzelquelle. Ja, so oberflächlich und manieriert auch die späteren im Geschwindschritt aufeinander gefolgten Schriften des begabten Funcke geworden sind, so gehört doch sein „Paulus zu Wasser und zu Land" immer noch zu den besseren Fortsetzungen seiner „Reisebilder und Heimatklänge". Und sogar die längst verschollene Missionsgeschichte des älteren Blumhardt enthält auch heute noch wertvolle Beiträge für das Verständnis des größten Vorbildes aller christlichen Mission, und dabei ist sein Buch durchaus nicht überall unkritisch voreingenommen.

Bei einer so großartigen Geschichtsaufgabe, wie die Reckengestalt des Heidenbekehrers sie stellt, kann es überhaupt nie einer einzelnen Schule zustehen, das Verständnis derselben sich allein zuzuschreiben. Hier haben die verschiedensten theologischen Schulen sich gegenseitig in diesem Verständnis zu fördern. Auch die durch Loman angeregten neuen Untersuchungen werden im Laufe der Jahre der Wissenschaft ähnliche Dienste leisten wie früher der Straußische Mythicismus: die der Meisterhand Scholtens zu verdankenden Historisch-critische bijdragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese aangaande Jezus en den Paulus der vier hoofdbrieven dürften den Weg dazu zeigen. Einstweilen aber steht die Spezialuntersuchung hier noch in einer Reihe von Einzelfragen, wo nicht nur die Hagenbachsche Reserve vor einem abschließenden Urteilsspruch fast durchweg geboten ist, sondern die einer definitiven Lösung im Wege stehenden Schwierigkeiten hier und da noch stärker betont werden könnten. Wir notieren an dieser Stelle nur noch einzelne Punkte, bei denen teils die erreichten Resultate, teils die noch schwebenden Probleme sich besonders abheben. So ist nicht bloß der Umfang der auf den Apostel einwirkenden Bildungselemente (bezüglich deren Hagenbach nur das Urteil von Thiersch „Kirche im apostolischen Zeitalter" anführt), sondern auch das seinen Eltern von der Apostelgeschichte zugeschriebene römische Bürgerrecht (dies durch die scharfsinnige holländische Untersuchung von Blom) Gegenstand der Kontroverse geworden. Die seine Bekehrung abschließende Christusvision ist sowohl im Zusammenhang mit den Erscheinungen des Auferstandenen an die älteren Jünger, wie in Verband mit dem ekstatischen Zustande des Paulus selber nicht nur durch Holsten und Pfleiderer, sondern auch in F. Langhans' gedankenschwerem Buch über „Die Mission des Christentums" fruchtbringend erörtert. Der von der Apostelgeschichte in die Missionsgemeinde von Antiochien verlegte „Ursprung des Christennamens" ist in Lipsius' gleichnamigem Programm zwar auf eine spätere Zeit, aber in die gleiche Gegend zurückgeführt worden. Die neueren Verhandlungen über den Apostelkonvent haben (zwischen der überaus bequemen einfachen Negation und der die Schwierigkeiten umgehenden Apologetik hindurch) zwischen dem zu Grunde liegenden Ereignis als solchem und der späteren Sagenbildung über dasselbe schärfer unterscheiden gelernt. Nirgends aber erhellt der durch und seit Baur errungene Fortschritt so deutlich, als in den Untersuchungen über das Verhältnis zwischen der stetig fortgesetzten persönlichen Wirksamkeit des Apostels und den von ihm geschriebenen Gelegenheitsbriefen. Von den lebensvollen Einzelbildern, welche Holtzmann schon in seinem „Judentum und Christentum" von der ephesinischen und korinthischen Gemeinde zu zeichnen verstand, bis zu der zusammenfassenden Darstellung Immers über die paulinische Theologie tritt demjenigen, welcher die theologischen Zeit-

schriften der dazwischenliegenden Jahre verfolgt, eine Fülle von Arbeiten entg
von welchen jede folgende auf den Schultern der vorhergehenden steht. Wie
Anschauungsweise so sind auch die Verfassungsverhältnisse in den paulinischen
meinden auf Grund der eingehenden Untersuchungen von Weizsäcker, Heinri
Harnack statt der vormaligen abstrakten Geschichtskonstruktionen der Gegen
wahrhaft konkreter Kulturbilder geworden, die zugleich ihrerseits wieder die Gru
lage zu einer (weiter unten näher zu berücksichtigenden) völligen Umgestaltung
Vorstellungen über die Kirchenverfassung des folgenden Zeitalters legten. Als
Bindeglied zwischen beiden aber haben die hochwichtigen Daten, die sich aus
Pastoralbriefen ergeben, eine früher ungeahnte Bedeutung gewonnen, seitdem
die Stelle der Vorfragen über Autor und Abfassungszeit die gründlichste V
tiefung in den Inhalt selbst trat. Der auf diesem Gebiete gewonnene Fort
kann kaum deutlicher zu Tage treten, als wenn man die abermals so musterg
Monographie von Holtzmann über die Pastoralbriefe neben die noch ganz
gemein gehaltene Note Hagenbachs hält: „Die Abfassung der sogenannten Pasto
briefe scheint Verhältnisse vorauszusetzen, die einer späteren Zeit der paulin
Wirksamkeit angehören, obgleich andre wieder auch für diese Verhältnisse de
chronologischen Rahmen der Apostelgeschichte für ausreichend halten. Diese
dann die Lücken derselben durch Kombinationen zu ergänzen, wobei es
werden soll, die Pastoralbriefe unterzubringen. Eine kühnere Kritik hat sich
gegen zu dem Entschluß berechtigt geglaubt, die erwähnten Briefe dem Apos
zusprechen. Auch diese Frage ist noch nicht als völlig erledigt anzusehen." Unter
den von der Voraussetzung der Echtheit der Pastoralbriefe ausgehenden Ents
verdient übrigens das Luzerner Programm von Ed. Herzog (dem spätern ch
katholischen Bischof) auch inhaltlich jene Beachtung, die ihm besonders Imme
einer noch unveröffentlichten Spezialarbeit) zugewandt hat.

6. Vorlesung. Da die allgemeine litterarische Bewegung auf dem Gebi
der paulinischen Studien bereits bei der letzten Vorlesung mit berücksichtigt wur
so bedarf es hier — abgesehen von einigen kleineren Nachträgen — nur der pr
zipiellen Bemerkung, daß der Hagenbachsche Text mehrfach die Authentie oder
Integrität von Briefen voraussetzt, wo der gegenwärtige Stand der Kritik ein
andrer ist. Der Herausgeber mochte — kleinere Reservationen abgerechnet —
hier um so weniger grundstürzend verfahren, da er doch im Grunde auch selbst
jenen konservativen Zug in sich zu tragen bewußt ist, der keine Freude an der
Negation als solcher hat, sondern nur da, wo das wissenschaftliche Gewissen dr
dazu nötigt, von der alten Überlieferung abweicht (vgl. hierüber: Süddeutsch
ev.-prot. Wochenblatt 1868, Nr. 8). Entscheidender aber noch für die hier be
obachtete Rücksicht war die andre Erwägung, daß alle die Fragen über die mensch
lichen Verfasser solcher Schriftstücke es nur mit dem Rahmen des Bildes zu thun
haben, über dem freilich nur zu oft der Wert des Bildes selber vergessen wird
Die Bücher des N. T. überhaupt und speziell auch die Mehrzahl seiner Bri
mögen von andern Verfassern herrühren als das kirchliche Altertum annahm;
künstlichen Versuche, an die Stelle der mechanischen Inspirationstheorie and
Begriffe (Kanonizität u. dgl.) zu setzen, mögen sich auf die Länge insgesamt gl
wenig bewähren; dagegen hat schon die altprotestantische Dogmatik in ihrem
testimonium spiritus sancti (dieser so wenig als die der unio mystica cum
Christo für die wissenschaftliche Theologie zu entbehrenden Idee) auch unserer
die Wege gewiesen. In diesem unverlierbaren Erbe der Reformation aber

Rothes klassisches Büchlein „Zur Dogmatik“ (vgl. speziell die Ausführungen über Inspiration und Offenbarung) die festeste Grundlage für die auch von der Theologie der Gegenwart zu lösenden Aufgaben gefunden. Wer im Ernst von Rothe zu lernen versteht, wird darum so wenig wie er bei der Wegräumung des Schuttes — den in sich zusammengebrochenen Theoremen über die Inspiration — stehen bleiben, sondern, gleich ihm von der Idee der Offenbarung ausgehend, auch seinerseits auf dem einen Grunde der Reformatoren wie der Apostel und Propheten seinen eignen Bau aufzuführen versuchen. Eben dies aber ist und bleibt Hagenbachs fester Ausgangspunkt, und darum mag auch der, welcher zu ganz andern kritischen Ergebnissen gekommen ist, noch stets von ihm lernen. Was für ein bleibender Gewinn auf diesem Wege wie für die theologische Wissenschaft so für die kirchliche Praxis gewonnen wird, kann man besonders in der Schweiz, wo die Schüler Hagenbachs mit denen von Keim und Schweizer, von Biedermann und Volkmar, von Immer und Langhans zusammen die Kirche bauen gelernt haben, mit Händen greifen. Besonders das „Volksblatt für die reformierte Kirche der Schweiz“ bietet dafür in zahlreichen Arbeiten bleibend wertvolle Belege. Wir nennen darunter nur die gediegenen Aufsätze von Rüetschi über „das Evangelium Jesu Christi“, 1879, und „das Christusbild der Apostel“, 1881, die zahlreichen genialen Beiträge von E. Müller (dem Verfasser der weitverbreiteten köstlichen Volksschriften über das Gebet des Herrn, den verlornen Sohn, die Person Jesu als Grundlage des Christentums u. a.), die lebensvollen Zeitgemälde zumal aus dem Umfang der neutestamentlichen Zeitgeschichte von Tanner, und als ein letztes Beispiel dieser Art den packenden Aufsatz „Demetrius“ von Probst (1884) aus dem ephesinischen Aufenthalt des Paulus.

Was übrigens speziell die Ergänzung der von Hagenbach zu dieser Vorlesung citierten Werke betrifft, so muß vor allem in Bezug auf die römische Christengemeinde statt Reumonts (durch den Papalismus des Verfassers beeinflußter) Geschichte der Stadt Rom das berühmte Werk von Gregorovius obenangestellt werden. Zu der ältern Schrift von Mangold über den Römerbrief und die Anfänge der christlichen Gemeinde (1860) hat sich die schon in der vorigen Vorlesung erwähnte Kontroverslitteratur: in der Weizsäckerschen Gegenschrift, Mangolds Wiederaufnahme seiner Auffassung und der ganzen Reihe kleinerer Beiträge (von Seyerlen, Graf u. m. a.) gesellt. Für die sprachliche wie für die geschichtliche Würdigung der Korintherbriefe ist durch die Arbeiten von Heinrici, Klöpper und Holsten, für den Galater- wie schon für den Römerbrief besonders wieder durch Holsten ein neuer Grund gelegt worden. Der Rekonstruktion der gemeinsamen Quelle von Epheser- und Kolosserbrief in der Holtzmannschen Monographie ist schon gedacht. Mit Bezug auf den Philipperbrief schien die Baursche Unechtheitserklärung so gut wie aufgegeben, als Holsten die Frage mit einer ganz andern aus dem sprachlichen Material des Briefes hergenommenen Argumentation wieder aufnahm; doch ist ihm in P. W. Schmidts Angriff auf die „Hyperkritik“ ein um so gefährlicherer Gegner erwachsen, weil Schmidt selber von dem gleichen kritischen Boden ausgeht. In die Spezialliteratur über die übrigen den verschiedenen Schichten des Paulinismus angehörigen Briefe brauchen wir hier um so weniger einzutreten, da sowohl die Werke von Immer und Weiß über die biblische Theologie des N. T. (neben welchen übrigens auch noch immer ihre tüchtigen Vorgänger Baumgarten-Crusius, von Coelln und der Tübinger Schmid Beachtung verdienen), wie die neuen Auflagen der de Wetteschen und Meyerschen Kommentare zur Orientierung darüber genügen und hier nur der

wichtigsten in der geschichtlichen Auffassung der letzten Jahrzehnte bemerkbaren [illegible] änderungen gedacht werden kann. So ist für das Verständnis des Hebräer[illegible] nach Bleeks grundlegendem Kommentar besonders in Riehms „Lehrbegriff [illegible] Hebräerbriefs" und in der Abhandlung von Sodens (Jahrb. f. prot. The[illegible] 1884) ein wertvoller neuer Beitrag geboten. Hinsichtlich der sogenannten [illegible] lischen Briefe hat Schmiedels einschlägiger Artikel in Ersch und Gruber Encyklopädie, der auf wenigen Seiten den Inhalt dessen zusammenfaßt, was [illegible] zu dicken Bänden ausgequetscht wird, den gegenwärtigen Stand der Frage [illegible] zeichnet. Den ersten Brief Petri hat von Soden (Jahrb. f. protest. T[illegible] 1883) zum Gegenstand einer interessanten Spezialuntersuchung gemacht. [illegible] reichsten ist naturgemäß auch neuerdings die Litteratur über den Jakobus[illegible] zumal in Bezug auf das Verhältnis zwischen Jakobus und Paulus, [illegible] Während Hagenbach noch des Neanderschen Ausgleichsversuches (Paulus [illegible] Jakobus, die Einheit der evang. Christen in verschiedenen Formen) gedenkt, [illegible] dings mit der eignen Reservation, „daß in dem Briefe Jakobi gar keine [illegible] auf die paulinische Lehre genommen werde, sei doch wohl schwer anzunehmen" [illegible] seither die ganze Schärfe des Gegensatzes auch außerhalb der Tübinger [illegible] mehr und mehr anerkannt worden. Wir heben besonders die gründliche [illegible] dische Monographie von Blom und die deutsche von Weiffenbach [illegible] Bezüglich der Sendschreiben der Apokalypse verdient wenigstens die [illegible] Untersuchung von Völter besondere Erwähnung, da dieselbe auch in diesem [illegible] als ein Werk aus einem Gusse behandelten Buche verschiedene ältere und [illegible] Quellen nebeneinander aufzuweisen versucht. Mit Bezug auf den Gesamt[illegible] des N. T. aber können das große Hofmannsche Bibelwerk so gut wie [illegible] Becks „Gedanken aus und nach der Schrift" vielleicht gerade denen, welche [illegible] nicht blindlings folgen, die reichste Anregung bieten. Vgl. im übrigen auch hier [illegible] Theol. Jahresber. (in den gewichtigen Abschnitten über das N. T., von Holtzmann [illegible]

Für die alte Missionsgeschichte ist auch heute noch die schon in früherem [illegible] sammenhang erwähnte Blumhardtsche Geschichte der Mission unentbehrlich. Mit Bezug auf die Zeit der Verfolgungen ist dagegen einerseits Uhlhorns „Kampf des Christentums mit dem Heidentum", anderseits die ganze Reihe [illegible] kritischen Untersuchungen von Franz Görres über die spätere Legendenfabrikation [illegible] hinzugekommen. Die für die Anfänge des germanischen und helvetischen Christen[illegible] tums grundlegenden Werke von Rettberg und Gelpke (neben denen übrigens auch Krafft und Friedrich nicht zu vergessen sind) werden von Hagenbach bereits bei dem gleichen Anlaß erwähnt, haben aber erst für eine spätere Periode Bedeutung [illegible] (vgl. zu Vorlsg. 39). Mit Bezug auf die in Rom gezeigten Grabstätten der Apostel [illegible] der alten Christen überhaupt ist dagegen die moderne Katakombenforschung von hoher Bedeutung geworden, weniger zwar in der von dem päpstlichen Interesse geleiteten Darstellung bei de Rossi und F. X. Kraus, oder gar bei Msgr. de Wa[illegible] als in der Monographie von Viktor Schultze. Auch letztere hatte freilich [illegible] von Harnack eine vieles ermäßigende Kritik zu erfahren, aber die Kontrove[illegible] zwischen beiden konnte der weitern wissenschaftlichen Untersuchung nur förderlich sein. Die Geschichte des jüdischen Krieges und der Zerstörung Jerusalems endlich ist durch die eifrige Lokalforschung der letzten Jahrzehnte im einzelnen vielfach [illegible] fördert, wie denn überhaupt neben den älteren englisch-amerikanischen Verein[illegible] auch der deutsche Verein für die Erforschung Palästinas schon heute bedeutende Leistungen aufzuweisen hat. Für alles Nähere, besonders auch hinsichtlich der Spe[illegible] ziallitteratur, darf hier auf die Zeitschrift des genannten Vereins hingewiesen werden.

7. Vorlesung. Auch mit Bezug auf die mit dieser Vorlesung beginnende Geschichte des nachapostolischen Zeitalters scheint ein längerer Exkurs gerade durch die Rücksicht auf solche nichttheologische Leser, wie Hagenbach sie mit Vorliebe im Auge hatte, geboten. Bedarf es doch obenan noch einer zusammenfassenden Übersicht über den wichtigsten der wissenschaftlichen Prozesse auf unserm Gebiete, das Auftreten und die Nachwirkung der Tübinger Schule. Allerdings beziehen sich die größten Veränderungen, welche dieselbe in der geschichtlichen Auffassungsweise hervorrief, auf die bereits in der 5. und 6. Vorlesung besprochenen neutestamentlichen Schriften, aber die entscheidenden Kriterien über die frühere oder spätere Abfassung dieser Schriften sind in den Daten zu suchen, welche die sogen. apostolischen Väter und die ihnen zunächst stehende Litteratur gewähren. Dazu kam jedoch noch ein anderer Grund, der es wünschenswert machte, die Bedeutung der Tübinger Kritik über das N. T. im Zusammenhang mit der Gesamtbehandlung der nachapostolischen Zeit vorzuführen. Denn wenn sich schon an und für sich die innere Bedeutung wissenschaftlicher Kontroversen für den Fortschritt der Wissenschaft selber leicht dem Auge des Laien entzieht, so ist das bei theologischen Kontroversen noch um vieles mehr als in andern Forschungsgebieten der Fall, da die die Herrschaft über die Kirchen usurpierenden Kreise nur zu gern die unbefangene Einsicht in die Fragen der theologischen Wissenschaft zu verdunkeln pflegen. Eigentlich bedürfte es daher hier zunächst einer eingehenderen Charakteristik der neuen Gedanken von Rothes „Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung", um hiermit weiter einen zusammenfassenden Rückblick auf die epochemachende Bedeutung zu verbinden, welche Baur und seiner Tübinger Schule innerhalb der Theologie des 19. Jahrhunderts zukommt. Denn während einerseits große Kreise in ihrer Kritik einfach ein Werk des Unglaubens sahen, und während die treuen Jünger des anerkannt gelehrtesten Meisters geschichtlicher Forschung von den theologischen Kathedern ähnlich ferngehalten wurden, wie dies den Vertretern des deutschen Geistes innerhalb des Katholizismus seitens der restaurierten Jesuiten geschah, war die unausbleibliche Folge davon anderseits die, daß nun nicht minder große Kreise alle Hypothesen jener Schule für ausgemachte Wahrheiten ansahen, denen nur die kirchliche Reaktion den Weg zu versperren suche. Erst allmählich hat man zwischen den bleibenden Errungenschaften der einzigartigen Gelehrsamkeit Baurs und zwischen der Hegelschen Schablone, durch welche sie gewissermaßen auf ein Prokrustesbett gespannt waren, unterscheiden gelernt. Denn dämpfen ließ sich natürlich auch diesmal der Geist nicht: das Licht, das in Deutschland unter den Scheffel gestellt war, hatte in den Niederlanden, in der Schweiz, in England, in Amerika, selbst in Italien gezündet, und das Ausland trug schon bald seinerseits seinen Dank ab an das alte „Manufakturland der Wissenschaft".

Heute kann die unvergleichliche Bedeutung der Baurschen Forschungen gar nicht mehr in Frage kommen. Um so nötiger wäre freilich auch eine solche Aufweisung derselben, welche sie im Zusammenhang mit dem Vorher und Nachher zum Augenschein brächte. In der deutschen Theologie haben jedoch nur Zeller und Lipsius eine prägnante Würdigung der litterarischen Wirksamkeit Baurs gegeben. Für ein genaueres Studium derselben, wie es je länger je mehr den Ausgangspunkt jeder selbständigen kirchengeschichtlichen Schulung bilden wird, müssen die beiden von der Teylerschen Gesellschaft gekrönten Werke von Scheffer und Heringa die Lücke ausfüllen. Vgl. mein Referat über dieselben: Prot. K.-Ztg. 1873, Nr. 19—21. Für eine allgemeinere Kenntnisnahme dagegen wird man stets am besten thun, Baurs eigne musterhaft objektive Charakteristik seines Ent-

wickelungsganges zu Grunde zu legen (K. G. des 19. Jahrh. S. 395/9 – [illegible] mein Handbuch der neuesten K. G., I. u. II. Aufl. S. 291—302). [illegible] stehen unter seinen Werken natürlich die zusammenhängenden Studien sowohl [illegible] die paulinischen Briefe wie über die Evangelienfrage, die er zuerst in zahl[illegible] Einzelaufsätzen niederlegte und dann in den großen Monographien über den [illegible] Paulus und über die Evangelien zusammenfaßte. Dazu kommen aber [illegible] eine Menge separater Arbeiten, die meist die älteste Kirchengeschichte betreffen [illegible] die zum großen Teil bei den Gegenständen, über die sie handeln, näher [illegible] sind. Von dem hervorragendsten Wert für die fortschreitende wissenschaftliche [illegible] kenntnis sind jedoch gerade die Kontroversen geworden, welche Baur der Reihe [illegible] mit Rothe, Hengstenberg, Bunsen und Hase geführt hat, und von denen die [illegible] uns zugleich die Möglichkeit gibt, die von Rothe und von Baur ausgehenden Linien, wenn auch nicht näher zu beschreiben, so doch in ihrem Kreuzun[illegible] vorzuführen.

Gerade die Rothe-Baursche Streitfrage bildet nämlich einen der [illegible] reichsten Ausschnitte aus dem Entwickelungsprozeß der neuesten Theologie, [illegible] ebendeshalb aber zum vollen Verständnis ihrer inneren Bedeutung sowohl [illegible] der allgemeinen Einwirkung von Rothes „Anfänge der Kirche" wie mit [illegible] her stetig zunehmenden Divergenz der Rotheschen und Baurschen Geschichts[illegible] trachtung in Verband gebracht werden. Da dies an diesem Orte nicht [illegible] so folge ich statt dessen dem Gange einer noch ungedruckten Studie über [illegible] Prozeß abspiegelnde litterarische Bewegung, deren innerer Zusammenhang [illegible] durch die das allgemeine Interesse auf sich ziehenden Straußischen Wirren [illegible] verdeckt wurde und erst nachmals deutlich heraustreten konnte. Obenan [illegible] die meist schroff ablehnende Haltung auffallen, welche die völlig [illegible] Gesichtspunkte Rothes sowohl bei den Vertretern der „pragmatischen" Geschichts[illegible] betrachtung als bei den Führern der durch das Straußische Buch zu ihrer [illegible] lichen Machtstellung gelangenden reaktivierten Orthodoxie fanden. In [illegible] Beziehung kommen die Rezensionen in den Gött. Gel. Anz. von 1837 [illegible] berg), der Hallischen Litteraturztg. von 1838 und dem holländischen Archief [illegible] Kerkelyke geschiedenis von 1840 (von Kist) in Betracht; unter dem [illegible] Gesichtspunkt das Vorwort der Hengstenbergschen K.-Ztg. von 1838, das [illegible] Stahls in der Erlanger Zeitschrift für Protsts. und Kirche, die drei [illegible] Artikel in Tholucks Litter. Anzeiger von 1838 von Schmieder, Tholuck selbst [illegible] einem Anonymus, sowie teilweise wenigstens die Arbeit von Arndt in den St. u. Kr. von 1839. Daß dagegen auch die Gegensätze zwischen Rothe und Baur schon damals so scharf waren, könnte bei ihrer gemeinsamen philosophischen Grund[illegible] lage in Hegel in der That wunder nehmen. Sieht man jedoch genauer [illegible] folgt Rothe der Hegelschen Schulung mehr in seinen Idealbegriffen von Staat und Kirche, Baur seinerseits vorzugsweise in der Anwendung des dialektischen [illegible] zesses oder der Selbstbewegung der Idee durch die anfänglichen Gegensätze und [illegible] spätere Vermittelung hindurch. Schon von hier aus läßt sich die erste Divergenz beider wenigstens teilweise erklären. Ihre Kontroverse spielt allerdings zu einer Zeit, in der noch kein einziges der so gewaltig einschneidenden Werke Baurs [illegible] schienen war, sondern — außer der Symbolik und Mythologie und der Polemik gegen Möhler — beinahe bloß die Abhandlung über die Pastoralbriefe vorlag. Die hier ausgeführte Auffassung mußte Rothe, wollte er für seine eigne [illegible] schaffen, vorher aus dem Wege räumen. Seine Einwände gegen dieselbe riefen Baur zuerst nur zur Selbstverteidigung auf den Kampfsplatz. Daß jedoch bereits [illegible]

scheinbar untergeordneten Streitigkeit zugleich eine tiefere prinzipielle Differenz in Bezug auf die Gottesidee und den Offenbarungsbegriff zu Grunde lag, läßt sich schon daraus schließen, daß neben Baur gleichzeitig auch Vatke die Fehde gegen Rothe aufnahm (in den Hallischen Jahrbüchern von 1838), mehr aber noch aus der Wechselbeziehung der zwei verschiedenen Baurschen Angriffe auf das Rothesche Buch untereinander. Die bekannte Schrift über den Ursprung des Episkopats in der christlichen Kirche führt den Streit auf dem Boden der historischen Kritik, die Abhandlung in den Jahrbüchern für wissensch. Kritik von 1838 gibt die philosophischen Prämissen derselben. Es unterliegt heute für keinen unbefangenen Beurteiler mehr einem Zweifel, daß in ersterer Beziehung der Sieg in den meisten Einzelfragen auf Baurs Seite geblieben ist (wie denn noch neuerdings auch Hase die Rotheschen Hypothesen über die Zurückführung des Episkopats auf Johannes bekämpft hat). Mit Bezug auf die prinzipielle Auffassung dagegen dürfte es kein bloß subjektives Urteil sein, wenn der Herausgeber eine stetig steigende Anerkennung der Rotheschen Thesen wahrzunehmen glaubt. Da die Grundgedanken derselben jedoch schon bei der vorigen Vorlesung zur Sprache gekommen sind, können wir uns hier alsbald zu den weiteren Kontroversen Baurs wenden.

Wenn sein Turnier mit Rothe ebenso wie nachmals dasjenige mit Hase durch die würdige, im schönsten Sinne des Wortes vornehme Haltung beider Teile einen eigentlichen Höhepunkt des wissenschaftlichen Prozesses bildet, so läßt dagegen die bereits um zwei Jahre ältere „Abgenötigte Erklärung gegen einen Artikel der Evang. Kirchenztg. von Dr. Hengstenberg" (1836) in die beginnenden Triumphe des dunkeln Intriguenspieles hineinblicken, wodurch die nachmalige Entwickelung der deutsch-evang. Kirche so furchtbar geschädigt wurde. Es genüge hier die Bemerkung, daß es der Hengstenbergschen Denunziation gelang, eine in Aussicht genommene Berufung Baurs nach Preußen ebenso zu durchkreuzen, wie dies schon hinsichtlich der Berufung Lückes zu Schleiermachers Nachfolger gelungen war und nachmals fast bei allen selbständigen Forschern gelingen sollte. Wer die elegische und doch so glaubensmutige Zeichnung seiner eignen Arbeiten in Baurs K.-G. des 19. Jahrhunderts verstehen will, sollte daher (wie unerquicklich der Einblick in die von Baur schon damals zu bekämpfenden Eingriffe in die wissenschaftliche Arbeit auch ist) schon jenen Aufsatz von 1836 nicht außer acht lassen. — Leider macht auch die Kontroverse zwischen Bunsen und Baur, die sich ebenso wie die mit Rothe besonders um die ignatianischen Briefe drehte, einen wenig erfreulichen Eindruck. Es hatte an gegenseitigen persönlichen Mißverständnissen nicht gefehlt, indem Bunsen aus dem Sehwinkel des „gläubigen" Auslandes die neue Bibelkritik für eine mutwillige Zerstörung der Grundlagen des christlichen Glaubens hielt, während Baur im Grunde dem unzünftigen Gelehrten das Recht, in den Fragen des Fachs mitzusprechen, bestritt. Wird jedoch der Inhalt der Kontroverse über die ignatianischen Briefe des persönlichen Charakters entkleidet, so erkennt man leicht, daß auch hier die beiderseitigen Gesichtspunkte der fortschreitenden Erkenntnis des Wesens der Kirche gleich sehr zu gute gekommen sind; denn die Baursche Meisterschaft in der Verfolgung des intellektuellen Faktors bedarf stetig der Ergänzung durch die Berücksichtigung des ethischen Moments. In der Spezialfrage über das Verhältnis des syrischen zum griechischen Ignatius ist Baur wieder Sieger geblieben; trotzdem aber sollten gerade mit Bezug auf die Verfassungsfrage die spätern Renanschen Nachweise über die frühe Machtstellung des Episkopats im ignatianischen Sinne eine unleugbare Ergänzung des Baurschen Geschichtsbildes bieten.

Auf den Inhalt und das Ergebnis der vierten Kontroverse zwischen Hase und

Baur brauchen wir an diesem Orte nicht näher einzutreten. Die beiden klassischen Streitschriften (Hase, Die Tübinger Schule, ein Sendschreiben an H. Dr. F. C. v. Baur, und Baur, an Herrn Dr. Karl Hase, Beantwortung des Sendschreibens: Die Tübinger Schule; beide Schriften 1855 erschienen) sind allgemein zugänglich und außerdem besitzen wir eine treffende Zeichnung der Streitpunkte (mit [illegible] vollen eignen Ergänzungen) in Hilgenfelds Schrift über „das Urchristentum [illegible] den Hauptwendepunkten seines Entwickelungsganges mit besonderer Rücksicht auf die neuesten Verhandlungen der HH. DDr. Hase und v. Baur“ (gleichfalls 1855). Dagegen dürfte gerade im Zusammenhang mit dem Hauptinhalt der 7. Vorlesung, der Übersicht über die Werke der apostolischen Väter, hier gleichzeitig der Ort sein, um [illegible] Hilgenfelds eigne Bedeutung für die seitherigen Studien zur Geschichte der alten Kirche in Kürze zu charakterisieren.

Bereits in der Vorrede haben wir der denkwürdig schroffen Gegensätze [illegible] Gesamtbilde des nachapostolischen Zeitalters bei Schwegler und Ritschl Erwähnung gethan. Schwegler hatte die Baursche Anschauung über die inneren Kämpfe dieser Periode auf alle einzelnen litterarischen Produkte derselben angewandt und um das Zurücktreten des Paulinismus nach dem Tode des Paulus zu erweisen möglichst viele Schriften unter die judenchristliche Rubrik aufgenommen. Ritschl seinerseits — der noch in der ersten (leider auch antiquarisch sehr selten gewordenen) Auflage seiner „Altkatholische Kirche“ zwar eine Reihe von Aufstellungen Baurs und Schweglers angegriffen, im übrigen aber gerade wie in seiner Schrift über das Evangelium Marcions sich als Baurs kongenialen Schüler bethätigt hatte — ging dagegen in der zweiten Auflage soweit, selbst bei Hermas und Justin den paulinischen Standpunkt nachweisen zu wollen. Den beiden gleich tendenziösen Extremen ist aber schon [illegible] Hilgenfelds besonnene Monographie über die apostolischen Väter entgegengetreten, worin — unberührt von jenen beiderseitigen Tendenzen — jede Einzelschrift an und für sich auf ihren historischen Charakter geprüft wurde. Der Herausgeber persönlich darf dieses Buch nicht erwähnen, ohne dankbar des hohen Wertes zu gedenken, den dasselbe dadurch, daß es auf den rein historischen Boden stellte, [illegible] für die Anfänge seiner eignen patristischen Studien gehabt hat. Aber auch heute noch dürfte es keine bessere Einführung in diesen Zweig der Patristik geben, indem der gelehrte Verfasser jeden „Schulzwang“ abgestreift und neben den Baurschen Meisterwerken auch die von Rothes „Anfänge der Kirche“ ausgegangene Anregung vollauf zu würdigen gewußt hat. Und nicht minder sind die der Monographie über die apostolischen Väter noch (1850) vorhergegangenen Schriften über die Evangelien Justins, der clementinischen Homilien und Marcions, sowie über das Marcusevangelium (mit Bezug auf welches der Herausgeber freilich der nach Baur und neben Keim besonders von Hilgenfeld vertretenen Hypothese nicht folgen [illegible], sowie die Schrift über die jüdische Apokalyptik (1857) eine unentbehrliche Grundlage für das Verständnis der nachfolgenden Entwickelung geworden. Ist doch dasselbe für den, welcher sich zuerst diesen Studien zuwendet, gerade dadurch so schwer, daß jeder folgende Autor eine Reihe von älteren Einzelarbeiten voraussetzt, welche der Anfänger seinerseits noch gar nicht zu kennen in der Lage ist.

Auch abgesehen von der allgemeinen litterarischen Bewegung aber, in deren Mittelpunkt Baur und Hilgenfeld stehen, hat sich fast jedem einzelnen der unter dem Namen der apostolischen Väter zusammengefaßten Schriftstücke auch seit der letzten Ausgabe des Hagenbachschen Buches das lebhafteste Interesse zugewandt. Bei Hagenbach selbst finden wir noch bloß die Bezugnahme auf Neander und Thiersch für den Barnabasbrief (von welchem er übrigens selber bemerkt, daß derselbe „wegen der ir[illegible]

lenden Art seiner Allegorien sich kaum als Werk eines apostolischen Mannes begreifen lasse"); auf Thiersch und Gaab für den Hermashirten; später werden noch hinsichtlich der ignatianischen Briefe Curetons Ausgabe des syrischen Textes, die Kontroverse zwischen Bunsen und Baur und die Spezialschriften von Uhlhorn und Lipsius flüchtig gestreift und daneben bloß das Urteil von Gieseler erwähnt. Wie überreich erscheint dem gegenüber die seitherige Speziallitteratur: seit den zahlreichen Einzeluntersuchungen von Lipsius, Keim, Holtzmann, Hausrath, Schürer, Harnack und zahlreichen jüngeren Forschern! Unter dem Wenigen, was sich an dieser Stelle daraus berücksichtigen läßt, will die neue Musterausgabe der Patres apostolici durch Gebhardt, Harnack und Zahn obenangestellt werden. Die beiden letzteren Gelehrten, damals eng miteinander verbunden, sind seither in bittere Kontroverse miteinander geraten. Wie wenig überhaupt die zahlreichen Einzelfragen für abgemacht gelten können, hat wiederum Harnack durch seine beißende Kritik der geistreichen Abhandlung Hausraths über die Kirchenväter des zweiten Jahrhunderts (in dessen Kleinen Schriften, 1883) erwiesen. Gerade die scharfe Beurteilung jedoch, welcher Hausrath die apostolischen Väter unterzogen hatte, ließ in dem Vergleich mit ihnen den einzigartigen Wert auch der äußersten Ausläufer der neutestamentlichen Litteratur erst recht hervortreten (vgl. m. Rezension der Hausrathschen Schrift: Deutsche Litt.-Ztg. 1884, Nr. 14). Von wertvollen Einzeluntersuchungen verdienen außerdem schon die älteren vielfachen Verhandlungen über den Clemensbrief (kurz nacheinander von Ecker und Gundert 1854, Lipsius 1855, Volkmar 1856, Hilgenfeld 1857) noch heute Berücksichtigung. Die jüngste Schrift über denselben dagegen, von A. Brüll (1883), hat weniger wegen ihres Inhalts als wegen des (typischen) Schicksals ihres Verfassers Interesse. [Lüdemanns Referat über dieselbe (Theol. Jahresbericht III, S. 107) konnte nämlich allerdings mit gutem Grunde betonen, wie „durch das Schriftchen ein Zug jener fröhlichen Dreistigkeit gehe, welche beweise, wie gut dem Ultramontanismus das Klima unserer Zeit bekomme". Brüll hatte in der That schon früher durch seine Polemik gegen Langen und die Neubearbeitung der Bosenschen Apologetik sich als korrekten Vatikaner erwiesen. Immerhin aber suchte er gegenüber der vom Trierer Friedensbischof Korum gestellten Forderung der ausschließlich seminaristischen Erziehung der Kleriker (wie der Friedenspapst selbst sie wiederholt als erste Vorbedingung des Kulturfriedens verlangt hatte, wie sie aber auf deutschem Boden doch zuerst in der von Korum inspirierten Schrift des Irenäus Themistor unzweideutig formuliert wurde) entgegenzutreten (unter dem Pseudonym Justinus Friedemann). Darauf denn alsbald seine Zurückweisung für eine Professur in Münster durch den eben amnestierten Bischof von Münster (der gleichzeitig den Overbergschen Katechismus durch den Deharbeschen ersetzte) und bald darauf sein Tod am Schlagfluß, unter dem Hinweis der papalen Presse auf den von ihm bethätigten Unglauben.] Von weit größerem Belang als die Brüllsche Behandlung des Clemens war jedoch die Auffindung des Barnabasbriefes und des Hermashirten im Codex Sinaiticus gewesen. Von letzterem hatte schon einige Jahre früher der Grieche Simonides den griechischen Originaltext nach Deutschland gebracht, die danach von ihm versuchten sprichwörtlich gewordenen Fälschungen waren aber durch Lykourgos (den spätern Erzbischof von Syra und warmen Freund der altkathol. Bewegung) entlarvt worden. Dem Barnabasbrief seinerseits ist seit der Entdeckung der mit seinem zweiten Teil nahe verwandten „Lehre der 12 Apostel" erneute Aufmerksamkeit zugewandt. Wir gedenken daneben noch besonders der gründlichen Papias-Studien Weiffenbachs (dem wir schon früher das eingehende Werk über den Wiederkunftsgedanken Jesu verdankten,

und den Leimbach mehr mit großen Worten als mit Gründen bestritt), der Overbeckschen Hypothese über den nachkonstantinischen Ursprung des Diognetbriefes, während seine übrigen „Studien zur Geschichte der alten Kirche“ allseitig anerkannt worden sind, ebenso allgemeine Zurückweisung fand) und der allseitigen Monographie „Der Brief an Diognetos. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Lebens und der Schriften des Gregorios von Neocäsarea“ von Dräseke. Auch die jüngste Monographie über Ignatius von Zahn wird sogar von denen, welche die ignatianischen Briefe selbst später ansetzen, wegen der genauen Einführung in den Gegenstand als solchen geschätzt. Eine Rezension Rothes über das Bunsensche Doppelwerk ist leider ungedruckt geblieben. Dagegen verdient die fleißige Beteiligung eines englischen und eines russischen Gelehrten an den Untersuchungen, wie über die ignatianischen Briefe, so auch über Barnabas, Hermas, den sog. zweiten Clemensbrief und die apostolischen Schriften besondere Berücksichtigung: Donaldson, Die apostolischen Väter (1874), und Skworzow, Patrologische Untersuchungen; über den Ursprung der problematischen Schriften der apostolischen Väter (1875). Und es darf nicht verschwiegen werden, daß an litterargeschichtlichen Werken über die patristische Litteratur (das einzige Hilgenfeldsche Werk ausgenommen) die neuere protestantische Litteratur bei allem Reichtum der monographischen Forschungen doch vergleichsweise arm ist, während wir nicht nur in dem ebengenannten Skworzow einen eignen Vertreter für Patrologie vor uns haben, sondern auch die römisch-katholische Litteratur die einschlägigen (freilich an geschichtlicher Unbefangenheit eine stetig abwärts gehende Linie aufweisenden) Werke von Möhler, Alzog und Nirschl besitzt. Es möchte fast scheinen, als ob durch das einseitige Interesse für die Tendenz der einzelnen Schriftstücke, d. h. für ihr Verhältnis zu dem allgemeinen Entwicklungsgang, das einfach litterargeschichtliche Studium gelitten hat. Denn es gilt dies ebenso sehr von den Werken der Tübinger Schule, wie von denen ihrer Gegner Thiersch, Lechler, J. P. Lange u. a. Während fr. Zt. die grundlegenden Werke der großen Benediktiner wie Tillemont, Remy Ceillier, Ellies Dupin (um von den verdienten Herausgebern der einzelnen patres zu schweigen) durch Mosheim und Semler, wie durch J. G. Walch und ganz besonders durch Schroeckh eifrige Beachtung fanden, ist neuerdings das patristische Studium als solches zum großen Schaden der allgemeinen Kirchengeschichte vielfach zurückgetreten. Entweder muß man für die objektive Würdigung der litterarischen Produkte als solcher zu Neander, Gieseler, Niedner zurückgreifen, oder zu den Philologen, wie Eberts lateinischer Litteraturgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte, seine Zuflucht nehmen.

Neben der vorerwähnten Litteratur über die apostolischen Väter speziell ist jedoch noch zweier Spezialfragen zu gedenken, in welchen die kritische Sachlage zur Zeit eine andre geworden ist als in der vorigen Auflage. Mit Bezug auf die Entstehung des Sonntags hatte Hagenbach einen anmerkungsweisen Exkurs beigefügt, worin er die im Texte gegebene Erklärung von A. G. 20, 7 mit Neanders Argumenten gegen Hengstenbergs Schrift über den Tag des Herrn (1852) verteidigte und gleichzeitig die Deutung von 1. Kor. 16, 2 auf die Sonntagsfeier zurückwies. Für das eine wie für das andre sind jetzt die neueren Kommentare zur Apostelgeschichte, besonders Overbeck-de Wette, und zu den Korintherbriefen besonders Klöpper und Holsten heranzuziehen. Die zweite Frage betrifft die definitive Trennung zwischen Judentum und Christentum nach dem Bar Cochbaschen Aufstande, wozu in der vorigen Auflage außer Holtzmanns vielerwähnter Schrift von 1867 bloß die Jostsche Geschichte des israelitischen Volkes erwähnt wird. Gewiß

hier jedoch ist die bereits zur zweiten Vorlesung als Zukunftsaufgabe hingestellte gegenseitige Befruchtung der jüdischen und christlichen Theologie wenigstens in den Anfängen verspürbar, und glauben wir daher im Anschluß an das bei der ersten und zweiten Vorlesung Bemerkte dieser wichtigen Frage noch eine allgemeinere Betrachtung widmen zu sollen.

Wir nehmen unsern Ausgangspunkt dabei absichtlich von der in Lomans barocker Hypothese verwerteten M. Joëlschen Schrift: „Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts" (I. Bd. 1880, II. Bd. 1884). Schon nach dem Erscheinen des ersten Bandes konnte nämlich Siegfried (Gött. Gel. Anz. 1880 Nr. 4), wenn auch im einzelnen vielfach abweichend, doch die darin enthaltenen Untersuchungen, zumal über das Verhältnis des Talmud zur griechischen Sprache und zur Gnosis, als einen willkommenen Beitrag zur Lösung eines noch kaum an die Hand genommenen Problems begrüßen. Das Problem als solches aber wurde von ihm bei dem gleichen Anlaß in einer derart klaren Weise gekennzeichnet, daß wir unsrerseits nicht besser thun können, als dem in dieser Frage ganz besonders kompetenten Forscher das Wort abzutreten: „Es ist keine Frage, daß zu einer wirklich geschichtlichen Erkenntnis der Anfänge und der frühesten Entwickelung des Christentums die jüdischen Quellen in noch ganz andrer Weise herangezogen werden müssen, als dies bisher geschehen ist. Haben doch die hervorragendsten Darsteller der Geschichte des Urchristentums es gerade hierin am meisten fehlen lassen und dadurch den Wert ihrer Arbeiten auf das empfindlichste beeinträchtigt. Wie sehr ist nicht Strauß durch seine Unfähigkeit, sich in die Natur des Semitismus überhaupt und insbesondre in die religiöse Anschauungs- und Empfindungsweise des Judentums hineinzuversetzen, an einer wahrheitsgetreuen Erfassung der Sache gehindert worden, von der er reden wollte. Baur hat nicht bloß sein philosophischer Schematismus geschadet, in welchem er die lebensvolle historische Entwickelung nötigen wollte sich auf gut hegelisch in These, Antithese und Synthese abzuhaspeln; mehr noch behinderte ihn die Unkenntnis des Judentums als des mütterlichen Bodens, aus welchem das Christentum hervorsproßte. Renan fühlte diesen Mangel, aber er glaubte dem Genius, zumal dem französischen, müsse es gelingen, durch einen kühnen Sprung das Ziel zu erreichen, an das man nur nach mühevoller Wanderung gelangen kann. Er citiert zwar den Talmud öfter, aber da er Halacha und Aggada für zwei einander bekämpfende Richtungen des Judentums hält, deren erste im Rabbinismus und deren zweite in Christentum sich fortgesetzt habe: so kann man dreist behaupten, daß er keine Zeile im Talmud wirklich gelesen hat. Mit ein paar geistreichen Aperçus ist die Sache nicht gethan, es gilt hier vereinzelte talmudische Notizen aus tiefen Schachten emporzufördern, sie zu sichten, ihre oft rätselhafte Form zu deuten, sie untereinander zu kombinieren oder in Beziehung zu setzen mit dem Material, was Kirchen- und Profanschriftsteller aus der griechisch-römischen Periode der christlichen Litteratur bringen. Jeder Beitrag, der so die Sache angreift, ist willkommen, auch wenn nicht alles einzelne sich als haltbar erweisen sollte."

In noch höherem Grade gilt dieses Urteil von der folgenden Arbeit Joëls über den „Konflikt des Heidentums mit dem Christentum in seinen Folgen für das Judentum"; allerdings nicht sowohl um der vielfach völlig unhaltbaren Behauptungen willen, die Joël hier aufstellte, und von denen schon Lüdemann mit Recht bemerkte, „daß der Verf. sehr verschiedenwertige Resultate unsrer neueren Kritiker für seine überspannte, und augenscheinlich durch tiefverletztes Nationalgefühl bestimmte Ansicht zu verwerten wußte"; umsomehr aber durch die Anregung, die

dadurch im Zusammenhang mit der Lomanschen Hypothese für die endl
griffnahme einer der wichtigsten religionsgeschichtlichen Aufgaben gegeb
Einen schönen Beleg für diese zuerst wieder in Holland aufgenommene
Forschung besitzen wir bereits in der Arbeit von Dort (Theol. Tyds
S. 509 ff.) über Juden und Christen in Palästina am Ende des 1. Ja
(vgl. auch hierüber Lüdemann, Theol. Jahresbericht III. S. 102—104).
in der That der Beginn einer wirklich geschichtlichen Würdigung der Ur
schließlichen definitiven Trennung beider Religionen. Daneben glauben wir
die bereits durch Renans Leben Jesu veranlaßten, ganz besonders im A
70 er Jahre spielenden Untersuchungen über die mit jener religiösen Tren
Zusammenhang stehenden ethnologischen Gegensätze wieder in Erinnerung
sollen. So die, selbst von ihren Gegnern als „frisch und geistvoll geschrieben“
Schrift von Grau, „Semiten und Indogermanen“; die durch diese selb
hervorgerufene Studie von Röntsch, „Über Indogermanen- und Sem
(welcher der gleiche Verfasser 10 Jahre später seinen „pragmatischen Abriß
gelischen Geschichte“ — Jesus-Messias der Herr und sein Volk — folgen ließ
die gelehrte, wenn auch in ihren Resultaten verfehlte Spezialuntersuchung
Müller, „Die Semiten in ihrem Verhältnis zu Chamiten und Japhetiten“
Nachdem dann Renan selbst in seinem Mark Aurel die Rückkehr zu seiner
„Spezialbranche“ angekündigt und dabei die Paradoxie hingeworfen hatte (Pre
V, VI), daß das Christentum 8 Jahrhunderte vor Christo beginne, und daß
Grunde nichts gethan habe, als das auf einen volkstümlichen und hinreißend
druck zu bringen, was 750 Jahre vor ihm Jesaja in klassischem Hebräisch
(wobei nur der kleine Unterschied übersehen wurde, daß das, was
höchstes Ideal aufgestellt worden war, in Jesu Wirklichkeit wurde, das
m. a. W. das that was andre gesagt, daß der Weissagung in ihm die Er
zu teil wurde), faßte der berühmte Verfasser (1883) seine Ergebnisse über
sprüngliche Identität und allmähliche Scheidung“ von „Judentum und
tum“ in dem ebenso geistvollen wie willkürlichen Vortrag in der Gesells
das Studium des Judentums zusammen (Deutsche autorisierte Übersetzung
mehreren Auflagen, Basel 1883, erschienen). Der (von Renans französischem
tismus geschickt verwertete) humane Gegensatz gegen die Exzesse der antise
Bewegung in Deutschland dürfte übrigens auch in dem Vaterlande
auf die Länge nicht ausbleiben. Weder der Giftbaum der Börse noch
setzende Geist der Tagespresse sind ja — wie sehr auch die Namen der
dort und der Heine und Börne hier sich in den Vordergrund drängen
ein spezifisch jüdisches Produkt, und unter den unliebsamen und dem
schädlichen Auswüchsen des Berliner Semitismus leidet der anständige
als der Christ. Wenn darum die schwerste Verschuldung der Führer des
semitismus zweifelsohne darin liegt, daß sie einer an sich nicht unber
sozialen Bewegung einen konfessionalistischen Charakter gegeben haben, so
es zunächst not thun, über den paar protestantischen Demagogen, die dabei
in den Vordergrund traten, den eigentlichen Ausgangspunkt auch dieser Tendenz
in dem Mittelpunkt der zum System erhobenen Unduldsamkeit, d. h. in dem
erstandenen Papalismus, nicht zu vergessen. Das Erscheinen von Rohlings
mudjude, der Quelle aller spätern ähnlichen Produkte, datiert lange vor
Auftreten, und eine noch deutlichere Sprache redeten wohl die unverhüllten
Drohungen, welche die papale Presse gegen den Fuldaer Bischof Kopp schleudern
durfte, als derselbe — der einzige seiner Kollegen neben dem altkatholischen Bisch

inkens — den Zeugnissen aller wissenschaftlichen Fachmänner gegen die nichts-
rdige „Blutbeschuldigung" das seinige hinzufügte (vgl. die zeitgeschichtlich äußerst
rtvolle Sammlung „Christliche Zeugnisse gegen die Blutbeschuldigung der Juden"
382). Daneben aber darf schon jetzt einer Reihe von Belegen dafür gedacht wer-
n, daß die „Segnungen der Reformation", daß „Gewissensfreiheit und Duldung"
uf protestantischem Boden über jene Trübung des Gewissens den Sieg davonzu-
agen beginnen. Sehr erfreulicher Weise sind es zum guten Teil gerade Vertreter
er (sonst oft genug unglückliche Wege einschlagenden) Judenmission, welche die ob-
ktive Würdigung des tief religiösen Faktors auch in dem nachchristlichen Juden-
um neu angebahnt haben: neben dem auf diesem Gebiete so hochverdienstvollen Delitzsch Männer wie Heman, de le Roi, Strack, Paulus Cassel u. a. Ihnen zur Seite trat, obgleich von ganz entgegengesetztem Standpunkte ausgehend, Schleidens inhaltreiches Schriftchen über „die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter." Noch bedeutsamer jedoch dürfte es für die Folgezeit werden, daß in den Grundfragen der Geisteswissenschaften überhaupt hervorragende jüdische Forscher, wie Lazarus und Steinthal, eine allerseits anerkannte Führerstellung gewannen, während zugleich die nicht nur von freudigem Opfersinn, sondern daneben auch von gründlicher Gelehrsamkeit zeugende Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin, Breslau und Budapesth und eine Reihe ähnlicher Anstalten die jüdische Theologie in den Stand setzten, den Geisteskampf mit streng wissenschaftlichen Waffen zu führen. Eine Patriarchengestalt wie die von Zunz mußte weit über die jüdischen Kreise hinaus Ehrfurcht erwecken. Die Philippsonsche Allgemeine Zeitung des Judentums setzte an die Stelle unfruchtbarer Polemik fruchtbringenden Gedankenaustausch, von dem auch der Angegriffene lernen konnte (was ich persönlich gern von der gegen eine frühere Arbeit von mir gerichteten Erörterung, Jahrgang 1873 Nr. 39, bekunden darf). Nicht nur die Namen der Brüder Bernays, sondern auch diejenigen von Bacher und Rosin, von Freudenthal und Zuckermann, von Berliner und Barth u. v. a. sind mit dem Begriffe strenger Zuverlässigkeit in ihrem Fachgebiete verbunden. Beiderseits ist man somit wenigstens auf dem Wege dazu, es zu erkennen, daß nicht vom Boden der Skepsis, sondern nur von dem Boden des religiösen Glaubens aus auch die andre Form des Glaubens verstanden sein will, daß ohne die gegenseitige Anerkennung dessen was göttliche Offenbarung ist weder die alt- noch die neutestamentliche Seite derselben richtig aufgefaßt werden kann. Aber wir stehen dabei doch erst in den Anfängen. Hypothesen gleich denen von Strauß und Loman sowohl wie die naive Selbsttäuschung eines E. v. Hartmann über „die Selbstauflösung des Christentums" mögen ja allerdings zur Entschuldigung dafür dienen, daß sich auch tüchtigere jüdische Forscher auf ähnliche Irrwege verleiten ließen. Aber die wissenschaftliche Erkenntnis des sittlich-religiösen Wertes der neutestamentlichen Urkunden muß doch ganz anders wie bisher auch ihrerseits angestrebt werden. Umgekehrt aber darf die unbefangene christliche Geschichtschreibung ebensowenig länger blind dafür sein, daß die läppischen Argumentationen nicht nur eines Ariston von Pella, sondern auch in Justins Tryphon die gebildeten (und vor allem die hebräisch verstehenden) Juden mehr vom Christentum zurückschrecken, als ihm zuführen mußten. Für die weitere Entwickelung des gegenseitigen Verhältnisses beider Religionen dürfte überhaupt die Religionsgeschichte der Zukunft wieder ganz besonders in Döllingers und Rothes Fußstapfen gehen (vgl. Döllingers Rede über die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum in der Münchner Akademie der Wissenschaften, und Rothe, Stille Stunden, S. 244.). Denn erst unter

den Gesichtspunkten einer wahrhaft vergleichenden Religionsgeschichte treten uns hier unter allen Gegensätzen die Parallelen zu Tage, und zumal zwischen solchen Produkten derselben Kulturverhältnisse wie der konstantinisch-theodosianisch-justinianischen Dogmatik und den Quellen des Talmud und Koran.

Im Zusammenhang mit dem Hauptinhalt dieser Vorlesung muß hier endlich noch in aller Kürze der wertvollen Entdeckung der *διδαχη των ἀποστολων* gedacht werden, die wir dem verdienten griechischen Metropoliten Bryennios verdanken. Denn einmal ist unsre Erkenntnis des geistigen Gehaltes der Christengemeinden des zweiten Jahrhunderts dadurch vielfach gefördert. Zum andern aber spiegelt sich die außerordentliche Regsamkeit der gegenwärtigen Forschung (nur etwa neben den älteren Parallelen der Entdeckung des syrischen Ignatius und der Philosophumena des Hippolytus, und der umfangreichen orientalischen Litteratur über den Stein des Mesa) kaum irgendwo so deutlich ab, als in der reichen Litteratur der letzten zwei Jahre über diese dem Umfang nach so geringfügig erscheinende Schrift. Wir notieren davon wenigstens Hilgenfelds Ausgabe im N. T. extra canonem receptum, den Harnackschen Kommentar (in Band II der „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur"), die französischen Schriften von Bonet-Maury, Massebirau und Paul Sabatier, ferner die Abhandlungen von Hilgenfeld (Ztschr. f. wiss. Theol. 1885, I), Holtzmann (Jahrb. f. pr. Theol. 1885, I) und Krawutzki (Theol. Quartalschr. 1884, IV.

8.—12. Vorlesung. In der Darstellung des Kampfes der Kirche mit den Häresien einerseits, den heidnischen Polemikern anderseits, treten wir in ein weniger strittiges Gebiet ein, so daß von jetzt an auch unsre litterarischen Ergänzungen sparsamer ausfallen können. Zwar ist gleich die Geschichtsforschung über die Häresien wieder einer der Glanzpunkte der kirchengeschichtlichen Arbeit überhaupt. Aber teils hat schon die vorige Auflage, obgleich Hagenbach diese außerkirchliche Seite der Einwirkung der christlichen Gedankenwelt nur kurz berührt, besonders von den für das Verständnis der Gnosis neue Gesichtspunkte eröffnenden Werken von Lipsius ihren Vorteil gezogen, teils ist es durch die zusammenfassende Monographie Hilgenfelds über die „Ketzergeschichte des Urchristentums" ermöglicht, hier einfach auf dieses auch über die zahlreichen Einzelarbeiten orientierende Werk hinzuweisen, statt die Spezialschriften von Möller über die (vorzugsweise den gnostischen Systemen zugewandte) Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche, von Heinrici und Harnack über die valentinianische Gnosis, oder gar die zahlreichen Kontroversschriften über das ältere und jüngere basilidianische System näher zu charakterisieren.

Die spärlichen Noten Hagenbachs zur 8. Vorlesung wollen ausdrücklich „nur im Vorbeigehen darauf hinweisen", was hier die neuere Forschung geleistet; es folgen darum nur einfach (ohne nähere Angabe der einschlägigen Werke dieser Gelehrten selber) die Namen Mosheim, Neander, Gieseler, Matter, neben welchen von der neuern Litteratur noch Baur, Lipsius, Hilgenfeld genannt werden. Ebenso wird es nur mit einem einzigen Worte gestreift, daß sich „durch Entdeckung neuer Quellen (der Philosophumena) das ganze Gebiet dieser Forschungen erweitert hat." Mit Beziehung auf die Pseudo-Clementinen genügte Hagenbach die Bemerkung, man habe auf dieselben „in der neuern Zeit auch allerlei Hypothesen rücksichtlich des Urchristentums gebaut" (wobei allerdings der Kundige sofort an Baurs Selbstzeugnis über die Wichtigkeit, welche diese Schriften für seine Geschichtskonstruktion gewonnen, erinnert wird). Ebenso wird das, „was über die Elkesaiten

(Sampsäer) zu sagen ist, einer gelehrten Behandlung der Kirchengeschichte anheimgegeben." Auch wir müssen es uns daher, was zunächst den letzterwähnten Punkt angeht, versagen, das wirre Durcheinander heidnischer, jüdischer, christlicher und schließlich noch mohammedanischer Elemente in dem bis auf den heutigen Tag fortdauernden bunten Religionsgemisch zumal der innerasiatischen Völker in den Kreis der Darstellung zu ziehen. Desgleichen kann mit Bezug auf die Irrlehrer der Pastoralbriefe, bezüglich deren Hagenbach wenigstens Mangolds gleichnamige Schrift (1856) anführt, nur noch einmal auf die Vervollständigung der Litteratur in Hilgenfelds Ketzergeschichte verwiesen werden. Für das Evangelium Marcions sind wieder die älteren Untersuchungen von Hahn, Ritschl, Hilgenfeld, Volkmar nur einfach aufgezählt, um dann auf Herzogs Realencyklopädie zu verweisen, wo natürlich jetzt die zweite Auflage an die Stelle der ersten zu treten hat.

Wenn es aber nach dem Charakter des Hagenbachschen Werkes auch nicht angeht, auf diese Spezialfragen als solche näher einzutreten, so muß doch wenigstens mit einem kurzen Worte des großen Fortschritts gedacht werden, welcher zumal durch Lipsius' Schriften über die Gnosis (1860), „Zur Quellenkritik des Epiphanius" (1865) u. „Über die Quellen der ältesten Ketzergesch." (1878) in bezug auf das Verständnis des inneren Zusammenhangs der gnostischen Systeme untereinander erreicht ist. Bis auf Neander (obgleich besonders sein Lieblingsschüler Rossel das Verständnis der einzelnen Systeme vielfach gefördert) waren dieselben einfach unter die Rubrik des Synkretismus gebracht und nach dieser oder jener Schablone in verschiedene Kategorien eingeteilt worden. Es war wieder zuerst Baur, der es auch hier unternahm, das Entstehen und Vergehen der mannigfachen Systeme auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückzuführen, den Dualismus. Das Gleiche that Hilgenfeld, nur daß er den Ursprung des Dualismus anderswo suchte: statt in der alexandrinischen Religionsphilosophie in dem schroffen Supranaturalismus des späteren Judentums. Aber der Dualismus selbst ergab sich der neueren Untersuchung nicht als Ausgangs-, sondern als Zielpunkt. Darum ging Lipsius umgekehrt von dem Streben nach der Gnosis selbst aus, wie es schon bei den Naassenern, einer Fraktion der Ophiten, in den Vordergrund trat, und den Unterschied der Wissenden und Nichtwissenden, der dann erst zum metaphysischen Dualismus von Geist und Materie wurde, begründete. Von dieser Grundlage aus ließ sich dann die ganze Kette der Systeme derartig auseinander ableiten, daß nun erst die ganze Erscheinung geschichtlich begreiflich wurde. Im einzelnen blieb allerdings noch vieles streitig, besonders mit bezug auf die richtige Auffassung des basilidianischen Systems. Aber der innere Zusammenhang der verschiedenen Systeme ist seither auch von denen, welche dem Lipsiusschen Einteilungsprinzip nicht folgen (wie in der gründlichen Übersicht Jacobis, im Artikel „Gnosis" in der zweiten Auflage von Herzogs Real-Enc.), scharf herausgekehrt worden, und in Uhlhorns fleißiger Übersicht über die kirchenhistorische Litteratur der Jahre 1850—1860 ist kaum etwas interessanter als der Nachweis des auf diesem Wege gewonnenen Verständnisses. Außerdem aber darf es, gerade weil die Eigentümlichkeit der Hagenbachschen Vorlesungen hier eine Schranke zieht, um so weniger vergessen werden, daß schon das kürzere Hasesche Lehrbuch sich mit Vorliebe in die genialen Spekulationen der „Gnosis" vertiefte (wie die gleiche Vorliebe ja auch in der Wahl des Titels für seine eigne „Gnosis" hervortritt). Für denjenigen, der sich von den noch unausgefochtenen Streitfragen über die Quellen der Ketzergeschichte zu der prägnanten Haseschen Zeichnung der Gnosis selbst wendet, liegt eine wahre Erquickung darin, dieser wahrhaft künstlerischen Intuition, die das Erstorbene wieder lebendig macht, folgen zu können.

Die im Mittelpunkte der 9. Vorlesung stehende interessereiche Gestalt M[illegible] Aurels ist in **Renans** jüngster Monographie (dem 7. [Schluß]-Bande der oben[illegible] ten Serie) Gegenstand einer Darstellung geworden, die stets aufs neue die Erinn[illegible] an das berühmte Gibbonsche Werk wachruft. Schon die auffällige Parallele [illegible] jenem 15. und 16. Kapitel Gibbons, welche eine so umfassende Kontroverslitter[illegible] wachriefen (vgl. darüber Walchs Neueste Religionsgeschichte VIII, S. 91 ff.) mit [illegible] 31. Kapitel Renans (Raisons de la victoire de christianisme) läßt die Beg[illegible] wie den Standpunkt beider Verfasser als einen merkwürdig verwandten er[illegible] Daneben aber stoßen wir auch sonst gleich sehr auf die feinsinnigsten philoso[illegible] und kulturgeschichtlichen Beobachtungen, wie auf die frappantesten Belege für [illegible] Unfähigkeit des Skeptizismus zum wirklichen Verständnis der rein religiösen [illegible] tive, wie auf die durchgängige Verwechselung der Religion Jesu mit den Ausgebur[illegible] eines zelotischen Kirchentums. Daß in der That die ganze Anschauung Renans [illegible] auf seine Erziehung unter den Weihrauchswolken der jesuitischen Restauration zu[illegible] führt, daß sich ihm Jesus Christus stets mit Franz von Assisi identifiziert, kann [illegible] prächtig geschriebene Selbstbiographie auch denen, welche den liebenswürdigen [illegible] lehrten nicht näher auf seinem litterarischen Wege begleitet haben, geradezu [illegible] vorführen (vgl. m. Besprechung derselben: Deutsche Litt.-Ztg. 1884 Nr. 23). [illegible] auch Gibbons Werk darf weder in seinen Vorzügen noch in seiner Einseitigkeit [illegible] ein veraltetes angesehen, sollte vielmehr für das allseitige Verständnis der ver[illegible] der nachkonstantinischen Kirchengeschichte stetig verglichen werden.

Zu der liebevollen Behandlung Polykarps durch **Hagenbach** mag noch die [illegible] puläre Biographie von Viktor von Strauß (1860) erwähnt werden, dem le[illegible] König von Hannover gewidmet, und durch ihre maßlosen Ausfälle gegen die wis[illegible] schaftliche Kritik (vgl. z. B. S. 75. 129) zu den pathologischen Symptomen der [illegible] lange nicht überwundenen kirchlichen Reaktionsgelüste gehörig, während die Über[illegible] setzung der Briefe von und über Polykarp gerade für einen weiteren Leserkreis brauchbar ist.

Bei dem Martyrium Symphorians war außer den Märtyrerakten bei **R[illegible] nart** auf die Darstellung Neanders, Gaß' (in Herzogs Real-Enc.) und F. Rank[illegible] (in Pipers evang. Kalender 1868) verwiesen. Auch auf dem Gebiet der Martyro[illegible] logie überhaupt hat jedoch die neueste Phase der Forschung wieder völlig neue Ba[illegible] zu bahnen begonnen: vor allem durch die gründliche Einzelkritik der Märtyrerakte[illegible] für welche wir besonders in **Useners** Arbeiten über die Akten des h. Timotheus, über die scillitanischen Märtyrer und über die Legende der h. Pelagia, sowie [illegible] **Franz Görres'** kritischen Untersuchungen über die licinianische Christenverfolgung [illegible] wahre Muster allseitiger Untersuchung erhielten, während die von der französischen Akademie herausgegebenen Actes des Martyrs von **Le Blant** (1883) zumal durch die Ausscheidung älterer und jüngerer Quellen eine Fülle neuer Beobachtungen hinzufügten. Zu diesen gelehrten Spezialforschungen aber trat außerdem eine bessere Wertung auch der völlig ungeschichtlichen Sagen für den religiösen Volksglauben hinzu. Wer auch nur die in den Kirchen wie an den Land- straßen gleich häufigen Märtyrerbilder in der katholischen Schweiz näher kennt, kann schon hieraus auf diejenigen Faktoren, welche von der jesuitischen (der neuer wie von der alten) Mirakelfabrikation mit Meisterschaft ausgebeutet werden, [illegible] nötigen Rückschlüsse ziehen. Es liegt hier jedoch überhaupt abermals eines derjenigen Gebiete, wo die gewissenhafte ideal-katholische Forschung der protestantischen ähnlich den Weg zu bahnen hat, wie hinsichtlich der patristischen Spezialstudien und der Geschichte der einzelnen Mönchsorden.

Das in der 10. Vorlesung gegebene Bild der Apologetik wird auch heute noch als ein richtiges, wenngleich nicht als ein allseitiges, bezeichnet werden können. Dagegen ist die in der Note (neben Otto und Böhringer) besonders hervorgehobene, ihrer Zeit recht verdienstliche Monographie Justins von Semisch, auf welche sich auch Ritschls Darstellung des Justin als eines Pauliners zurückführt, in der That antiquiert. In dem dogmengeschichtlichen Teil z. B. werden Justin ganz bestimmte Lehrpunkte zugeschrieben, für welche sich die Belege nur aus den unechten (von Semisch selber später Justin abgesprochenen) Schriften ergeben. Für die Würdigung der „Theologie" Justins wird man heute zunächst von der Abhandlung Weizsäckers (Jahrb. f. dtsch. Theol. 1867) auszugehen haben, und neben der anziehenden französischen Monographie von Aubé (1861) mit ihrem meisterhaften Bilde der Apologetik als solcher sind es besonders Engelhardts Justin-Studien, welche, um mit Lüdemanns Worten zu reden, „so wenig seine Resultate endgültige Bedeutung haben dürften, doch unsere Disziplin eindringlicher und nachhaltiger gefördert haben, als Dutzende von Arbeiten äußerlich kritischer Art". Das Verhältnis Justins zu Paulus dürfte endgültig entschieden sein durch die genaue Einzelprüfung in der Arbeit Tjeenk Willinks: Justinus in zyne verhouding tot Paulus. In der chronologischen Bestimmung sowohl seines Todesjahres wie der (nahe an die zweite heranzurückenden) Abfassung seiner ersten Apologie hat die von Hagenbach neben Semisch citierte Untersuchung Volkmars (Theol. Jahrbb. 1855) mehr und mehr das Feld behauptet (auch Aubé stimmt auf Grund neuer Inschriftenfunde mit ihm überein). Daß (während Justins Apologien dem Heidentum gegenüber eine kaum hoch genug zu veranschlagende Bedeutung haben) sein Dialog mit dem Tryphon bei der Lösung des geschichtlichen Problems über die Gründe des definitiven Auseinandergehens von Judentum und Christentum weniger als eine Verteidigung denn als eine Bloßstellung des Christentums gelten muß, ist schon früher angedeutet. Dagegen darf ein guter Teil der „Lehre der zwölf Apostel" bei der Würdigung des apologetischen Zeitalters in Zukunft nicht fehlen. Und vor allem ist es die treffliche Rekonstruktion von Celsus' „Wahres Wort" (mit den nicht minder wichtigen Beiträgen über Lucian und Minucius Felix) durch Keim, von wo aus auch die Geschichte der Apologetik in der vielseitigsten Weise gefördert worden ist. Auch die aus Keims Nachlaß von Ziegler herausgegebene umfassende Schrift „Rom und das Christentum" trägt überall die Spuren des außerordentlichen Fleißes und der reichen Intuitionsgabe, um derentwillen sowohl die älteren Werke Keims über die Reformationszeit wie seine jüngeren Arbeiten zur Geschichte Jesu eine seinen Tod weit überdauernde Nachwirkung erwarten dürfen. In bezug auf die allgemeinen Ursachen, welche auf dem Boden der gemeinsamen antiken Weltanschauung dem damaligen Christentum den Sieg über das Heidentum brachten, wollen übrigens die Zugaben, welche jene Weltanschauung zu der Religion Jesu hinzufügte, von dieser letzteren viel schärfer, als es bisher üblich war, unterschieden werden. Auch die alte Kirchengeschichte dürfte bei dieser Aufgabe keinen Nachteil davon haben, die in Ehrenfeuchters Werke „Christentum und moderne Weltanschauung" gebahnten Wege auch ihrerseits einzuschlagen. Daß im übrigen selbst heute noch von Tzschirners geistvollem „Fall des Heidentums" viel gelernt werden kann, ist schon bei der 1. Vorlesung angedeutet. Ebensowenig bedarf es noch einer besondern Hervorhebung der Verdienste von Ottos Corpus Apologetarum, zumal in der jüngsten Ausgabe. Wie für Justin, so ist dort auch für Tatian, Athenagoras und Theophilus die Spezziallitteratur zusammengestellt. An dieser Stelle gedenken wir daher nur noch des Fortschritts, den die „Wiederherstellung"

der litterarischen Thätigkeit des Melito von Sardes gemacht hat. Nur wer
Fortschritt weniger in Pitras Spicilegium Solesmense geboten, in welchem
eine viel spätere Kompilation als Melitos „Schlüssel" geben wollte, als
Stufenfolge von Piper (St. u. Kr. 1838) zu Steitz und von diesem zu

Auch bei Irenäus (11. Vorlesung) ist ähnlich wie bei Justin die ältere
ratur zum Teil durch eine neuere ersetzt worden. An die Stelle des
struktiven Artikels von Kling (in Herzogs Real-Enc.) und der populären
nung von Böhringer ist die gediegene Biographie von Heinr. Ziegler
(1871, vgl. übrigens dazu die instruktive Kritik von Rauwenhoff, Theol. Tijdschr.
1873, I, sowie Lipsius, Die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der
altkatholischen Kirche, in Sybels histor. Ztschr. XXVIII. Bd. S. 241 ff.).
hat außerdem in dem (noch speziell zu erwähnenden) Dictionary of Christian
Biographie von Smith und Wace ein eingehendes Lebensbild des Irenäus ge-
(III. S. 252 ff.). Schon früher hatte sich zu der dogmengeschichtlichen Behandlung
Duncker und Kahnis (neben denen übrigens auch die einschlägigen Abschnitte
dogmengeschichtlichen Monographien von Baur, Dorner, Rothe,
Erbkam, Holtzmann bezüglich der einzelnen Lehrstücke noch immer von
sind) die geistvolle Würdigung bei Graul, Die Kirche an der Schwelle des
Zeitalters (1860) gesellt. Als der eigentliche Vater des katholischen Kirchenprinzips,
auf Ignatius weiterbauend zu Cyprian überleitet, ist Irenäus in Piers
sonders durch ihre gutgewählten Auszüge aus den Kirchenvätern brauchbaren
schiedenis van het Roomsch-Katholicisme zu seinem Rechte gekommen.
über das von ihm vertretene Ideal des Universalismus und der Kritik
Schrift über das ideale Prinzip des Katholizismus. — Die wissenschaftliche
verse über den Osterstreit, die davon ausging, daß die Tübinger Schule
diesem Streit eifrig verwertete johanneische Überlieferung im Widerspruch
des 4. Evangeliums fand, während Weitzel, Steitz u. a. dies bestritten,
zwar keine eigentliche Entscheidung gefunden; es ist z. B. strittig geblieben,
lito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis denselben oder einen
gesetzten Standpunkt vertreten. Aber man hat doch allerseits sich davor
gelernt, aus dürftigen fragmentarischen Notizen, die an sich eine verschiedene
tung zulassen, zu apodiktische Schlußfolgerungen zu ziehen. — Auch die
des Montanismus ist, nachdem Schwegler (in der seinem „Nachapostolischen
Zeitalter" zur Seite gehenden Monographie) und Ritschl sich auch über
scheinung heftig gestritten, schon dadurch eine gleichmäßigere geworden, daß
die Verbindung dessen, was hüben und drüben Richtiges behauptet worden
auch die Differenzen auf ein kleineres Gebiet beschränkt wurden. Die
stellung dieser Erscheinung, bei Bonwetsch (1882), hat allerdings
Versuche gelitten, die einseitige Betrachtungsweise Ritschls, die einen Punkt der
pherie zum Centrum machte, zu erneuern, gibt jedoch im allgemeinen ein zutreffendes
Bild. Mit Bezug auf die früheren und späteren Verhandlungen über den
Chiliasmus der Urkirche mag hier der Hinweis auf das noch stets grundlegende
von Corrodi und die prägnante Abhandlung Brückners (Prot. K.-Ztg. 1884,
51, 52) genügen. Den Hagenbachschen „Digressionen" bei diesem Anlaß liegen
ersichtlich hier wie bei der Schilderung des Manichäismus ernste Vorfälle in Basel
zu Grunde (besonders bei Anlaß desselben Hebich-Skandals, der auch zu F. Lang-
hans' berühmter Kritik der bisherigen Missionsmethode die Veranlassung gab).
Hinsichtlich der Monarchianer sei hier einfach auf Harnacks Artikel in der 2. Aufl.
Herzogschen R.-Enc. verwiesen. Daneben darf übrigens auch heute noch die

historische Zeichnung derselben in den verschiedenen einschlägigen Schriften von Lobegott Lange (in seiner Monographie über die Unitarier sowohl wie in den zusammenhängenden Abhandlungen in der Ztschr. f. hist. Theol. II.—V. Jahrg.) in Erinnerung gebracht werden: mit ihrer (eigentlich gegen Marheineke gerichteten) Polemik gegen die Baursche Methode, bevor noch eine von dessen dogmengeschichtlichen Monographien erschienen war. — Die wichtige Entdeckung der Philosophumena kann auch in diesem Zusammenhang ebenso wie bei der Behandlung der Gnosis nur flüchtig gestreift werden. Eine Note Hagenbachs unter dem Text hatte noch bloß auf Gieselers Abhandlung (St. u. Kr. 1853) und Bunsens ebenso anregendes, wie im einzelnen verfehltes Werk über Hippolytus Bezug genommen. Die Weiterentwickelung dieser Frage, die wohl das interessanteste Genrebild aus der kirchengeschichtlichen Werkstätte darbietet, knüpfte besonders an Döllingers Hippolytus und Callistus an. Bei dem Rückblick auf die sehr verschiedenen Phasen, welche die Hippolytusfrage durchgemacht hat, wird man jedoch stets davon auszugehen haben, was man über Hippolytus, beziehungsweise über Cajus vor der Entdeckung der neuen Schrift wußte. Zu der anfänglichen Kontroverse über den Verfasser (besonders zwischen Baur und Jacobi) gesellte sich sodann — zumal durch Bunsen einer-, Döllinger anderseits — die über die kirchliche Stellung desselben, verbunden mit dem Werte seiner Mitteilungen für die damalige Geschichte der römischen Kirche. Wieder eine andre Seite der Frage wandte sich der Untersuchung seiner antignostischen Polemik zu, von Volkmars „Quellen der Ketzergeschichte I, Hippolytus und die römischen Zeitgenossen" (1855) bis zu Lipsius, „Zur Quellenkritik des Epiphanius" (1865, vgl. auch das prägnante Aperçu Holtzmanns, Allg. kirchl. Ztschr. 1866, II); von Harnack, „Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus" (1874) zu Lipsius' Wiederaufnahme der Frage in den „Quellen der ältesten Ketzergeschichte" (1878) und schließlich zu Hilgenfelds monographisch orientierender Ketzergeschichte (1883). — Von den in der 12. Vorlesung behandelten Martyrologien gilt das Gleiche, was schon zur 9. Vorlesung hinsichtlich des allgemeinen Charakters dieser Litteratur bemerkt ist.

13.—20. Vorlesung. Um die Fortschritte, welche mit Bezug auf die innere Geschichte des 3. Jahrhunderts gemacht sind, im einzelnen zu verfolgen, muß der „Theologische Jahresbericht", beziehungsweise die beiden Abschnitte desselben aus der Feder Lüdemanns und Böhringers noch mehr wie bisher zu Grunde gelegt werden: unsrerseits können wir uns ihrem maßvollen kritischen Urteil fast durchweg anschließen. Daneben bietet, was die Kirchenväter dieser Periode betrifft, der zweite Band der trefflichen Überweg-Heinzeschen Geschichte der Philosophie eine auch für die Kirchengeschichte wertvolle litterarische Übersicht. Wer die übrige einschlägige Litteratur übersichtlich geordnet überschauen will, findet in der 9. Auflage der Kurtzschen Kirchengeschichte die brauchbarste Anweisung. Hier begnügen wir uns somit mit der Hervorhebung von Werken, die teils um ihres Inhalts, teils um ihrer Verfasser willen besondere Beachtung verdienen. So darf alsbald mit Bezug auf die in der 13. Vorlesung behandelte alexandrinische Katechetenschule sowie mit Bezug auf das ägyptische Christentum überhaupt die vielfach wichtige Ergänzung der einseitig kirchengeschichtlichen Anschauungen vom kulturgeschichtlichen Standpunkte aus in einer Reihe von Abschnitten der Sharpeschen Geschichte Ägyptens, in der deutschen Übersetzung von Jolowicz mit bedeutsamen Noten von A. v. Gutschmid, hier nicht außer acht bleiben. Das Gleiche ist mit der Reinkensschen Biographie des Clemens von Alexandrien (1855) der Fall, die für den

schon lange vor dem Jahre 1870 gewonnenen kirchenhistorischen Standpunkt [illegible] ersten altkatholischen Bischofs in hohem Grade lehrreich ist und neben den [illegible] vorigen Auflage erwähnten Behandlungen von Eylert (1832) und Kli[illegible] Pipers Kalender 1856) nicht fehlen darf. Eine wichtige Parallele zu der [illegible] dings in ihrem vollen Umfang erkannten Abhängigkeit des Minucius Fe[illegible] der griechischen Philosophie gibt sodann Merk, Cl. Al. in seiner Abhängig[illegible] der griechischen Philosophie (1879). In Winters Studien zur Geschichte der [illegible] lichen Ethik ist der erste Band ebenfalls Clemens gewidmet (1882). Auffällig [illegible] ist dem gegenüber die neuere Litteratur über Origenes, wo man — abgeseh[illegible] dem (an die Stelle von Klings wenig genügender Arbeit getretenen) gründ[illegible] Artikel Möllers in Herzogs Real-Enc. — nach wie vor auf die älteren [illegible] graphien von Thomasius (1837) und besonders von Redepenning [illegible] 46), sowie auf den 5. Band Böhringers angewiesen ist. Der in den [illegible] legomenen von Schnitzers deutscher Bearbeitung der Schrift περὶ ἀρχῶν [illegible] gemachte Versuch, die seit Eusebius durchgängig angenommene These von [illegible] verstümmelung auf Mißverständnisse zurückzuführen, ist u. a. von Hase [illegible] die Gründe Schnitzers sind aber schwerlich so entkräftet, als man gemeinhin [illegible] nimmt. Es gibt wohl kaum einen schärferen Gegensatz als denjenigen zwischen [illegible] geistigen Zustande orientalischer Eunuchen und dem des „Adamantinos“.

(14.) Viel umfassender als über Origenes ist die neuere Forschung über [illegible] tullian, auch wenn man die gediegenen Untersuchungen von Rönsch über [illegible] ihm benutzte Itala in diesem Zusammenhang beiseite stellt. Schon neben [illegible] der vorigen Auflage erwähnten älteren Werken von Neander und Böh[illegible] und der geistvollen Studie Révilles dürfen weder Uhlhorns Fundam[illegible] chronologiae Tertullianeae und des früh verstorbenen Hesselberg leider [illegible] zur Hälfte erschienene Schrift über die Schriften Tertullians, noch die Untersuchungen von Engelhardt über seinen schriftstellerischen Charakter und von Hesse[illegible] Jeep über seine apologetische Thätigkeit, noch die aus ausgewählten [illegible] seiner Schriften die ganze Kirchengeschichte des dritten Jahrhunderts illustr[illegible] englische Arbeit von Kaye (3. Aufl. 1848) vergessen werden. Dazu traten [illegible] abgesehen von der neuen Übersetzung von Kellner, welche die ungenügende [illegible] Bernards ersetzt, die Hauckſche Monographie über Tertullians Leben [illegible] Schriften, die Arbeiten von Leimbach und Hauschild über T. als [illegible] christlichen Archäologie und über seine Psychologie und Erkenntnislehre, [illegible] neue chronologische Untersuchung über die Abfassungszeit seiner Schriften [illegible] von Bonwetsch, die Grundlage der schon genannten Schrift über den Montanismus (1882). Doch haben schon jene früheren Aufstellungen von Bonwetsch [illegible] Widerspruch erfahren, und für die Zukunft dürften wohl die umfassenden Studien von Lüdemann, die allerdings erst bruchstückweise bekannt geworden sind, [illegible] Tertullian-Forschung einen neuen Grund legen. — In der eingehenden Parallele Hagenbachs zwischen den beiden Geistesrichtungen, die durch Tertullian und Origenes repräsentiert sind, findet man in anziehender Art die Neanderschen Gedanken mit Ausführungen Rothes und Becks verbunden und gerade für sein [illegible] Publikum nutzbringend verwertet. Dagegen würde das Gesamtbild gewinnen, wenn man Tertullian und Cyprian gleich auf Irenäus folgen ließe und erst diesen Abendländern gegenüber Clemens, Origenes, Dionysius zusammen betrachtete.

(15.) Auch bei Cyprian ist wieder (neben den von Hagenbach erwähnten Biographien von Rettberg und Böhringer) die Spezialschrift von Reinkens über seine Lehre von der Einheit der Kirche von ungewöhnlichem Belang. [illegible]

will schon hier der für alle solche Kontroversfragen, wie den Streit zwischen Cyprian und Stephanus, hochbedeutsamen, groß angelegten „Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I." von J. Langen gedacht werden. Zu welchen Leistungen ihrerseits in solchen Fragen die durch ihre Triumphe im Kulturkampfe übermütig gewordene jesuitische Presse schon heute im stande ist, mag man in den Biographien von Peters (Regensburg 1877) und Fechtrup (Münster 1878) oder in der Innsbrucker (jesuitischen) „Zeitschrift für katholische Theologie" 1881 in dem Aufsatz Brischars, Cyprians Oppositionskonzil gegen Papst Stephan, vergleichen. (Von demselben Verfasser brachte die gleiche Zeitschrift im folgenden Jahrgang wieder eine Arbeit über „Die vorgeblichen Beweise gegen die Christlichkeit Konstantins".) Dem deutschen Publikum wagt man jedoch erst seit 1870 mehr und mehr das Gleiche zu bieten, was in den jesuitischen Instituten Frankreichs, Belgiens und Hollands schon längst an der Tagesordnung war. Vgl. die Übersicht speziell über die holländische periodische Litteratur dieser Gattung in m. Werk über die römisch-katholische Kirche im Königreich der Niederlande S. 276 ff. Dieser Wiederbelebung einer von den Vertretern der Wissenschaft zu früh für ausgestorben erachteten Tendenz gegenüber muß es zu doppelter Freude gereichen, daß wir gerade bei Cyprian der Wiener Akademie der Wissenschaften eine von den papalen Fälschungen befreite Ausgabe Cyprians danken. Daneben hat die richtige Erkenntnis der Litteraturprodukte des christlichen Abendlandes durch Eberts „Lateinische Litteraturgeschichte der ersten christlichen Jahrhunderte" und seine zahlreichen Spezialabhandlungen außerordentlich gewonnen. Die große Rührigkeit, die sich gerade in diesem Teil der Patristik beobachten läßt, tritt außerdem besonders in den rasch aufeinander gefolgten Spezialstudien über Minucius Felix: der Ausgabe von Cornelissen, der Übersetzung von Dombart, der philosophischen Würdigung von Kühn, des Vergleichs mit Athenagoras von Lösche, denen noch eine Reihe kleinerer Auseinandersetzungen über Einzelfragen sich anschließen, zu Tage.

Von dem buntgemischten Inhalt der 16. Vorlesung gilt hinsichtlich der Litteratur über den Paulus von Samosata, sowie den Sabellianismus das schon für die älteren monarchianischen Gruppen Bemerkte. Der Streit der beiden Dionyse ist wieder bei Langen, Gesch. der römischen Kirche, am klarsten gewürdigt. Mit Bezug auf den edlen Dionysius von Alexandrien erfreuen wir uns jetzt gleichfalls einer reicheren Litteratur; wenn auch Dittrich (Freiburg 1865) sein Lebensbild im papalen Interesse zustutzt, so hat dafür Th. Förster ihm wiederholt (in der Berliner Dissertation von 1865 und in der Ztschr. f. hist. Theol. 1871) seine Beachtung geschenkt, und die Rochsche Wiederherstellung seiner gegen die Atomistik gerichteten Schrift über die Natur bringt in ihren Prolegomenen ein prägnantes Charakterbild. — Die seit dem Streit der beiden Dionyse stets zunehmende Verwechselung des christlichen Glaubens mit den Formeln über die Titulatur Christi will in ihren Folgen für den schließlichen Untergang des Christentums in seinen Geburtsländern noch bei Anlaß des arianischen Streites und seiner Fortsetzungen berücksichtigt werden. Für die politischen Regierungstendenzen Aurelians und seiner Nachfolger bis auf Diokletian muß Kortüms römische Geschichte heute durch Mommsen, Ihne, Friedländer, Schiller ersetzt werden. Auch die Darstellung des Manichäismus (bei Hagenbach doch etwas zu sehr mit dem Auge auf sein Basler Publikum behandelt und gleich Paulicianern oder Albigensern aus den eignen Idealen heraus zu verstehen) ist durch die Arbeiten von Flügel und Keßler, sowie durch die neueren Werke über die ihm zu Grunde liegende Zendreligion (Spiegel, Tiele u. a.) bedeutsam gefördert.

(17.) Die Ursachen der neuen Verfolgungen des Christentums durch den römischen Staat sind neuerdings sowohl in Frankreich und England als in Deutschland wiederholt Gegenstand scharfsinniger Untersuchung gewesen. Dort — außer den bereits erwähnten Renanschen Werken, die auch zu vielen kleineren Artikeln Anlaß gegeben haben — besonders durch Aubé, Les chrétiens dans l'empire Romain, Doulcet, Essai sur les rapports de l'église chrétienne avec l'état Romain, Clarke, Early christianity and class-influence, hier — allerdings von tendenziös papalem Standpunkte aus — durch Weiß, Die römischen Kaiser in ihrem Verhältnis zu Juden und Christen (1881/82), und den mehrfach konservativen Maaßen in der klug berechneten Rede „Über die Gründe des Kampfes zwischen dem heidnisch-römischen Staat und dem Christentum" (1882), vor allem aber durch den lehrreichen Aufsatz von Overbeck in den schon erwähnten inhaltreichen „Studien zur Geschichte der alten Kirche". — Die in den verschiedensten Gegenden gleich sehr im klerikalen Interesse verwertete Legende von der thebaischen Legion ist durch Rettberg kritisch, durch Gelpke poetisch gewürdigt. Die geschichtlichen Spuren der Legion am Niederrhein, hinsichtlich deren Hagenbach das Festprogramm Brauns (1855) anführt, beruhen auf der mit dem Kölner Dombau verbundenen Legende und haben etwa gleichen geschichtlichen Wert wie das Petrusgrab in Rom und die Reliquien der 11000 Jungfrauen in Köln. Dagegen ist der Einfluß der damit zusammenhängenden geistigen Atmosphäre der Heimat Binterims und Janssens allerdings nicht gering anzuschlagen. — Die Geschichte der diokletianischen Verfolgung ist besonders durch Hunziker, Zur Regierung und Christenverfolgung des Kaisers Diokletian und seiner Nachfolger in: Büdingers Untersuchungen zur römischen Kaisergeschichte, bedeutsam gefördert (vgl. daselbst S. 159/61 die interessereiche Übersicht über die Auffassungen der neueren Geschichtschreiber überhaupt). Die „allgemeinen Betrachtungen über die Verfolgungen", mit denen die 17. Vorlesung schließt, haben ihren besonderen Wert darin, daß sie auf ein von der allgemeinen Geschichtsbetrachtung noch viel zu wenig gewürdigtes Problem hinweisen: die Bedeutung des Martyriums überhaupt. Nur muß dasselbe von jeder konfessionalistischen Voreingenommenheit losgelöst und die altchristlichen Blutzeugen mit gleichem Maße gemessen werden wie die jüdischen Märtyrer des Mittelalters, die von dem orthodoxen Protestantismus hingerichteten Unitarier und Baptisten und die zahllosen Opfer des Kirchenprinzips.

(18.) Die Fortsetzung der litterarisch-heidnischen Polemik ist ebenso wie diejenige des Celsus und seiner Zeitgenossen besonders durch Keim, Rom und das Christentum, und Uhlhorn, Kampf des Christentums mit dem Heidentum, zusammenhängend gewürdigt. — Die allmähliche Ausbildung der Glaubensregel ist durch die reichen Sammelwerke Casparis in ein helleres Licht getreten, und ist zugleich in den engsten Zusammenhang sowohl mit dem Abschluß des Kanons (vgl. darüber besonders Reuß' Geschichte der heiligen Schriften N. T.) wie mit der Ausbildung des katholischen Kirchenbegriffs im irenäischen Zeitalter gestellt worden. Von besonderem Interesse ist dabei übrigens Scholtens kleine Schrift über die Taufformel (auch deutsch von Gubalke 1884). Der Meister der Kritik tritt hier ähnlich wie bei der Lomanschen Kontroverse jener Hyperkritik entgegen, welche in der einseitig intellektualistischen Richtung unter den holländischen „Modernen" herrschend geworden war und in leicht erklärlichem Rückschlag die Herrschaft über die Kirche mehr und mehr dem andern Extrem in die Hände gespielt hatte. (Vgl. das bereits 18.. in dieser Hinsicht gestellte Prognostikon: Der holländische Protestantismus der Gegenwart

wart in seinen theolog. Schulen und Parteien, in Gelzers Prot. Monatsbl. Juni 1861.) — Die Glaubenslehre der drei ersten Jahrhunderte ist besonders durch Baurs dogmengeschichtliche Monographien dem früheren Helldunkel entrissen und in F. Nitzsch' Dogmengeschichte in ihrem inneren Verband vorgeführt worden. Wenigstens für die grundlegende Periode der alten Kirche kann dieses leider bisher unvollendet gebliebene Werk heute die älteren Werke, welche die gesamte Dogmengeschichte behandeln, ersetzen. Von ungewöhnlichem Interesse ist daneben die katholische Darstellung des geistvollen Philosophen Huber, Die Philosophie der Kirchenväter (um ihrer selbständigen Forschungen willen alsbald auf den römischen Index gesetzt). Wer dem gegenüber das Gegenteil einer wirklich geschichtlichen Auffassung vergleichen will, sei auf Schwanes Dogmengeschichte verwiesen, die, aller Gelehrsamkeit des Verfassers ungeachtet, jeden altkirchlichen Schriftsteller nur durch die Brille des infallibeln späteren Dogmas betrachten darf. Eine geistvolle Verbindung der „Einheit und Verschiedenheit", wie sie vom Apostelkreise auf alle christlichen Jahrhunderte vererbt wurde, gibt van Koetsveld, De apostelkring und Het apostolisch Evangelie.

(19.) Die Geschichte der Kirchenverfassung, der Gegenstand der schon bei der 7. Vorlesung berücksichtigten fruchtbringenden Kontroversen zwischen Rothe und Baur, Schwegler und Ritschl, und daneben durch Bunsens Hippolytus bedeutsam gefördert, ist in ein neues Stadium getreten durch die englische Untersuchung von Hatch, seither durch das Verdienst Harnacks (der auch in seiner gründlichen Arbeit über „Die Lehre der 12 Apostel" auf die gleiche Frage näher eingetreten ist) mit wertvollen Exkursen ins Deutsche übertragen: Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum (1883).

Nach dem Vorgang von Mommsen, Foucard, Heinrici (vgl. zu dem bei der 5. Vorlesung Bemerkten auch die Spezialschriften, besonders des letzteren bei Kurtz, 9. Aufl. I. S. 42, sowie zugleich dessen eigne instruktive Übersicht S. 40—47) erscheint hier u. a. auch die Verfassung der christlichen Gemeinden mit denen andrer gleichzeitiger Korporationen in genaueren Verband gerückt und daneben die alte Streitfrage über das Verhältnis der Presbyter und Episkopen, soweit überhaupt möglich, ihrer Lösung entgegengeführt. Daneben verdienen übrigens manche der Ausführungen der etwas älteren Schrift „Die Verfassung der Kirche im Jahrhundert der Apostel, von einem katholischen Historiker" (1873) größere Beachtung, als sie bisher gefunden zu haben scheinen. — Mit Bezug auf den Kultus ist es wieder von Interesse, die herkömmliche protestantische Auffassung mit den in den Resultaten vorweg gebundenen, doch mit gründlichem Wissen und noch ohne den infallibilistischen Eifergeist verfaßten Werken von Probst, besonders dem über Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhunderten, zu vergleichen (daneben: Liturgie der drei ersten Jahrhunderte, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten, sowie eine größere Reihe von Spezialschriften). In die gleiche Klasse von Schriften gehört auch das neueste Werk von Lehner über die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten (1881).

Für die christliche Sitte dieser Zeit haben wir ganz neuerdings ein mit umfassender Gelehrsamkeit geschriebenes und an neuen Gedanken reiches Werk erhalten: Bestmann, Geschichte der christlichen Sitte, II. Bd.: Die katholische Sitte der alten Kirche. Unter einer chaotischen Häufung des Stoffes leidend und mit manchen unhaltbaren Paradoxien durchsetzt, dürfte diese neueste Leistung der Erlanger Schule (auf deren Standpunkt auch die Streitschrift Bestmanns, Die theologische Wissenschaft und die Ritschlsche Schule, steht) trotz des übel angebrachten Tones ihrer Polemik doch mannigfache Anregung geben und die

richtige Erkenntnis des zweifellos bedeutsamsten Faktors der alten Kirche un-
ordentlich fördern. Der innere Zusammenhang zwischen dieser Periode u.
der späteren Zeit will daneben in Zöcklers Geschichte der Askese ver-
werden, und die zahlreichen fleißigen Spezialschriften Stäudlins über [illegible]
verschiedenen Gebiete der Ethik dürfen noch durchaus nicht als antiquiert an-
sehen werden. — Für die Anfänge der christlichen Kunst hatte die vorige [illegible]
sich besonders an Pipers Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst (18[illegible]
und über den christlichen Bilderkreis (1852) gehalten, daneben noch Mi[illegible]
Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen (1825), und Becker, [illegible]
Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten [illegible]
Kirche der Katakomben (1866) berücksichtigend. Wie hier die neuere Katakomben-
forschung vielfach neue Bahnen eröffnet hat (obgleich man gegen die [illegible]
betriebene Fälschung nicht genug auf der Hut sein kann), ist schon früher erw[illegible]
Daneben wollen die zahlreichen seitherigen Veröffentlichungen Pipers aus [illegible]
Gebiete seiner „Monumentaltheologie", sowie die Arbeiten von Viktor Sch[illegible]
Erbes und Hasenclever um so mehr berücksichtigt werden, als seit [illegible]
Werken Augustis über die kirchliche Archäologie und Alts über den [illegible]
lichen Kultus eine gewisse Stockung in dieser Disziplin fühlbar geworden war.
Des am Schluß der 19. Vorlesung im Sinne Neanders verwerteten Briefes [illegible]
den Diognet und der neueren Litteratur darüber ist schon oben gedacht.

Für den reichen Inhalt der 20. Vorlesung (wie zum Teil schon der 19.) [illegible]
die deutsche Forschung eine ungewöhnliche Förderung von einer gründlichern [illegible]
wertung der Gesta Christi von Loring Brace erwarten (1882). Diese Gesta
Christi, durch den zweiten Titel als history of humane progress under Chri-
stianity bezeichnet, treten gerade in denjenigen Gebieten am meisten zu [illegible]
welche die einseitig auf Dogma und Verfassung zugespitzte deutsche Kirchengeschicht-
schreibung (und zwar seit Bauer und Ritschl noch mehr als früher) [illegible]
vernachlässigte. Zumal für die ältere Kirchengeschichte geht von dem Loring Brace-
schen Werke eine ähnliche Anregung aus, wie für das Leben Jesu von Matthew
Arnold, Literature and dogma, und für die Reformationsgeschichte von R[illegible]
Barclay, The inner life of the religious societies of the commonwealth
(vgl. über jenen Prot. K.-Ztg., 1877, Nr. 36, und über diesen mein Handbuch der
neuesten Kirch.-Gesch. I. S. 638). Wir können hier nur die Kapitel des [illegible]
Teiles (Roman Period) kurz anführen: Väterliche Gewalt, Stellung des Weibes,
Keuschheit und Ehe, Sklaverei, Grausame und unsittliche Volksspiele, Kinderaus-
setzung, Humanität im römischen Recht, Verteilung des Eigentums. Unter [illegible]
diesen Gesichtspunkten wird nun aber nicht etwa eine tendenziös apologetische Ver-
herrlichung des Christentums, sondern eine objektive Vergleichung des Vor- und
Nachher gegeben, die Schattenseiten der kirchlichen Entwickelung streng gerügt, aber
zugleich in ihrem Widerspruch mit dem Christentum Christi aufgewiesen. Der
Verfasser, ein amerikanischer Rechtsgelehrter, hatte freilich die soziale Seite des
Evangeliums in langjähriger Praxis als Stifter der Children's Aid society [illegible]
New York etwas besser als auf der Studierstube erproben gelernt. — Daß es sich
hier aber überhaupt um geschichtliche Probleme handelt, zu deren allseitiger Lösung
die verschiedenen theologischen Schulen sich gegenseitig zu ergänzen und vor Ein-
seitigkeit zu bewahren haben, tritt wenigstens bei einem Einzelteile des von Loring
Brace behandelten Stoffes zu Tage in dem schönen Buche von Uhlhorn, Die
christliche Liebesthätigkeit in der alten Kirche, I. Bd. (der seither erschienene II. Bd.
ist dem Mittelalter gewidmet). In der ersten Auflage hatte auch die Geschichte der

kirchlichen Armenpflege des katholischen Ratzinger wenigstens ein Streben nach geschichtlicher Unbefangenheit bethätigt. In der zweiten Auflage (1884) ist jedoch auch hier dem infallibeln Papalprinzip ähnlich Rechnung getragen, wie in der Umarbeitung des Wetzer und Welte'schen Kirchenlexikons, und die anerkennenswerte Gelehrsamkeit auch dieses Verfassers für die wirklich geschichtliche Wahrheitsforschung brachgelegt worden. Was im weiteren speziell das christliche Familienleben angeht, so hatte hier die vorige Auflage sich besonders an Münter, Die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Konstantins (1828) angeschlossen. Durch die geschickte Verwertung geschichtlicher Thatsachen für widergeschichtliche Zwecke wurde Wisemans „Fabiola" das Vorbild einer massenhaften Romanfabrikation im papalen Interesse. Auf den geschichtlichen Boden führte dagegen die von der Haager Gesellschaft gekrönte Preisschrift von Thönes, Die christliche Anschauung der Ehe, zurück. — Mit Bezug auf das Eindringen des Cölibats bleibt das quellenkundige (dreibändige) Werk von Augustin und Anton Theiner noch heute grundlegend (vgl. über die Verfasser mein Handbuch der neuesten Kirchengesch. II. S. 836 und die genauern Ausführungen in Beyschlags Dtsch.-ev. Blättern 1883, I u. II). — Für die kritische Untersuchung der Antoniuslegende haben Weingartens Untersuchungen über die Echtheit der unter Athanasius' Namen verbreiteten vita einen ähnlich neuen Anstoß gegeben, wie die früher erwähnte Schrift von Lucius über die Therapeuten durch den definitiven Nachweis der Unechtheit der pseudophilonischen Schrift de vita contemplativa. Der Charakter des Athanasius würde zweifelsohne gewinnen, wenn man ihm diese Schrift (die u. a. in Sharpes Geschichte Ägyptens der Anlaß zu einer nicht unbegründeten Klage geworden ist) absprechen könnte. Doch glaubt Hase bei der Authentie beharren zu sollen. Nach gründlichen Lokal- wie geschichtlichen Studien hat auch der Ebersche Roman Homo sum gerade das ägyptische Mönchtum geschildert, und auch sein „Serapis" streift das gleiche Gebiet. — Die besondere Beachtung der Fachgenossen erwarb sich wiederum eine kleinere Arbeit von Harnack, „Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte", durch seine gründlichen eignen Studien anziehend, aber durch die gerade hier besonders zu Tage tretende Abhängigkeit von einer fremden Schablone in der selbständigen Entfaltung seines Talentes ähnlich gehemmt, wie die Forschungen Baurs durch die Abhängigkeit vom Hegelschen „System" (vgl. meine Rezension: Zeitschr. f. prakt. Theol. 1882 S. 291 ff.). Im übrigen ist schon früher angedeutet, daß eine gründlichere Erforschung der Geschichte der Mönchsorden gerade der protestantischen Theologie sehr not thut. Schon der merkwürdige Kontrast, der sich beispielsweise zwischen der idealisierenden Auffassung in Rothes kirchengeschichtlichen Vorlesungen und den Quellenauszügen des Theinerschen Werkes herausstellt, weist darauf hin, wie leicht die protestantischen Darsteller, die unter den Auswüchsen des Mönchtums ebensowenig am eignen Leibe zu leiden hatten wie unter denen des Papalprinzips, sich einer widergeschichtlichen Verwechselung von Ideal und Wirklichkeit hingeben. Die Punkte, in welchen ein Antonius wie ein Franciscus und ein Loyola mit der Peripherie des (ihnen sämtlich freilich nur sehr bruchstückweise bekannten) Evangeliums zusammenhängen, wollen allerdings stets ebenso in den Vordergrund gestellt werden, wie es nie außer acht bleiben darf, daß wir ohne Mönchtum auch keinen Luther hätten. Aber die statt an Jesus an den Täufer sich anschließende, mehr buddhistische als christliche Selbstquälerei mußte mit Naturnotwendigkeit stets aufs neue einen Rückschlag hervorrufen: daher die Geschichte aller Orden aus stets neuen Anläufen zur Wiederherstellung der vernachlässigten Ordensregel und aus

stets neuem Scheitern dieser Anläufe besteht. Wenn auch die hierher gehörigen [illegible] sachen erst bei den folgenden Perioden der Kirchengeschichte genauer zu berücksi[illegible] sind, so muß doch schon hier das principiis obsta gewahrt, d. h. auf die [illegible] haften Zustände, die aus der widernatürlich überspannten Askese hervorge[illegible] mußten und dann ihrerseits wieder Hallucinationen und Visionen hervorri[illegible] aufmerksam gemacht werden. Denn es liegt hier eines derjenigen Gebiete, [illegible] Geschichte der Medizin und besonders der Psychiatrie noch ganz anders als [illegible] für das Verständnis der Kirchengeschichte herangezogen werden muß. Daß [illegible] die Ursprünge der Mirakelerzählungen meist in dieselbe Kategorie gehören [illegible] gleich den heidnischen prodigia und auguria außerhalb des Bereichs der [illegible] Geschichte fallen, bedarf an sich kaum noch der Erörterung; doch sei wenigstens [illegible] erinnert, in wie konsequenter Weise Rankes Weltgeschichte alle derartigen [illegible] zählungen, als nicht in das Gebiet des Historikers gehörend, bei Seite [illegible] Die Machtthaten religiöser Begeisterung ihrerseits haben freilich mit diesen [illegible] ebensowenig zu thun wie der religiöse Wunderbegriff, der geradeso wie bei [illegible] und Offenbarung mit den inneren Thatsachen des religiösen Lebens selbst [illegible]

21.—23. Vorlesung. Die epochemachende Bedeutung von Konstantins Übertritt tritt erst dann recht zu Tage, wenn man die Folgen desselben für [illegible] einzelne Seite der kirchlichen Entwickelung miteinander verbindet: die Begün[illegible] des Bekenntnisses zum Christentum und die Verfolgung der Heiden, die [illegible] bildung der staatskirchlichen wie der papalen Tendenz, die Begründung [illegible] Orthodoxie und die Unterdrückung der Heterodoxie, die Anfänge der [illegible] Kunst und des korporativen Mönchtums. Da wir an dieser Stelle jedoch [illegible] neueren Werke über diese verschiedenen einzelnen Seiten an sich gedenken [illegible] so mag wenigstens eine kurze Ergänzung zu den Ausführungen Hagenbachs [illegible] die subjektiven Motive der Bekehrung Konstantins vorhergehen. Denn diese per- sönliche Frage ist ja eine verhältnismäßig untergeordnete gegenüber der [illegible] haften Thatsache, daß das, was von nun an offiziell Christentum heißt, von der Religion Jesu nicht scharf genug unterschieden werden kann. Es liegt allerdings in der Natur der Sache, daß der neujesuitische Infallibilismus im Interesse der päpstlichen Politik die von dieser nur aufgenommenen und weitergeführten [illegible] als die alleinseligmachenden bezeichnet. Es kann ebensowenig Verwunderung erregen, wenn innerhalb der protestantischen Entwickelung alle diejenigen Tendenzen, welche — wie verschieden sie auch unter sich sein mögen — in der staatskirchlichen oder staatstheologischen Bevormundung ihren Vorteil erblicken, jede moralische Beur- teilung der konstantinisch-theodosianischen Ära perhorreszieren und die mit Gott- fried Arnold in die Geschichtsbetrachtung eingeführten Gesichtspunkte schlechthin als einen überwundenen Standpunkt behandeln. Wer dagegen von den Kriterien des Evangeliums ausgeht, wird von vornherein nicht blind dafür sein können, wie das „in hoc signo vince“ das Kreuz doch einfach zur Standarte macht [illegible] Bestrebungen, welche wohl zur Herrschaft über die Reiche dieser Welt zu führen vermögen, um so weniger aber dem Gottesreich dienen. Auch jene Art der supranaturaler Deutung der Kreuzerscheinung, welche noch Rothe in seinen Jugend- vorträgen in Rom durchzuführen versuchte (in denkwürdigem Unterschied von der Darstellung des reifen Mannes, vgl. Rothes Vorlesungen über Kirchengesch. II. S. VI ff. mit I, S. 288 ff.), dürfte den zutreffenden Maßstab für ihr Urteil am ehesten der Versuchungsgeschichte entnehmen, nur daß die Antwort Jesu ihrerseits [illegible]chen Gegensatz zum Byzantinismus wie zum Papalismus tritt.

Der innere Zusammenhang der Faktoren, welche von nun an den Untergang des Staates, der sich als ein morscher Schlauch für den jungen Wein erwies, besiegelten, ist wohl die unwiderleglichste Partie der Gibbonschen Geschichte. Wichtiger noch für die kirchengeschichtliche Betrachtung ist jedoch der innere Zusammenhang der andern Faktoren, welche das seit Konstantin zur Herrschaft gelangte Christentum gerade in seinen Geburtsländern — Palästina, Syrien, Ägypten — so bald schon dem Islam erliegen ließen. Zur Lösung dieser Frage wird man am besten seinen Ausgangspunkt in demselben Ägypten nehmen, das in der vorhergehenden Periode durch seine Clemens, Origenes, Dionysius den Höhepunkt der innerchristlichen Entwickelung bot. Denn verfolgt man die Einwirkung der nunmehr zur Herrschaft gelangten Hierarchie auf das Volksleben, geht man auf die kulturgeschichtlichen Thatsachen ein (an Stelle der ausschließlich dogmengeschichtlichen Betrachtung), so ergibt sich eine untrennbare Kette: von Athanasius und Theophilus an durch Cyrill und Dioskur hindurch bis in die Tage, wo die unterdrückten Monophysiten die Waffen Amrus unterstützten, die sie von der Herrschaft der Melchiten (der byzantinischen Hoftheologie) zu befreien versprachen. Daß aber den äußeren Verlusten zugleich von Anfang an eine völlige innere Umgestaltung zur Seite geht, der gegenüber es sich in der That wieder um ein principiis obsta handeln muß, hat der gelehrte katholische Forscher Buchmann, Die unfreie und die freie Kirche in ihren Beziehungen zur Sklaverei, zur Glaubens- und Gewissenstyrannei und zum Dämonismus, aus den Quellen beleuchtet.

Je ungünstiger sich jedoch bei genauerer Prüfung das Urteil über die mit der konstantinischen Epoche beginnende kirchengeschichtliche Entwickelung im allgemeinen gestaltet, desto mehr erfordert es die geschichtliche Gerechtigkeit, Konstantin persönlich nicht für Dinge verantwortlich zu machen, welche mehr gegen seinen Willen als mit demselben geschahen. Sein anfänglicher Versöhnungsversuch im arianischen wie im donatistischen Streite und sein persönliches Auftreten bei der Eröffnung des Nicäner Konzils hebt sich von dem Verfahren der orthodoxistischen Eiferer ebenso ab, wie die neuen Friedensbemühungen seiner letzten Jahre. Nicht nur die ältere von Hagenbach angeführte Litteratur (Manso, Leben Konstantins, 1817; Burckhardt, Die Zeit Konstantins, 1853; Keim, Der Übergang Konstantins zum Christentum, 1862), sondern fast mehr noch die Darstellung Baurs und Rankes läßt daher die weltgeschichtlich großartige Erscheinung seiner Persönlichkeit in helles Licht treten. Wenn dabei in den kurzen Aperçus der Rankeschen Weltgeschichte die Übereinstimmung mit Baur (im Unterschied von ihrer verschiedenen Wertung der Apostelgeschichte) das Interessanteste ist, so muß der hier einsetzende zweite Band von Baurs Kirchengeschichte (vom 4. bis zum 6. Jahrhdt.) für ein eindringenderes Studium der ganzen Periode geradezu unentbehrlich genannt werden. In seiner zusammenfassenden Darstellung sind auch die älteren Spezialarbeiten, wie Keims Aufsatz (1852) über die Toleranzedikte von 311 bis 313, zu ihrem Rechte gekommen. Mit Bezug auf die Maximen des Licinius ist dagegen noch das Ergebnis der schon früher erwähnten „Kritischen Untersuchungen über die Licinianische Christenverfolgung" von Franz Görres (1875) speziell zu berücksichtigen, und ebenso mit Bezug auf die Maximen Konstantins selbst die Habilitationsrede von Lösche, Konstantins des Gr. Religionspolitik im Lichte der neueren Forschung (1885).

(22.) Zu den Ausführungen über Kirche und Staat seit Konstantin sind die Werke von Krauß über sichtbare und unsichtbare Kirche und dem Breslauer Schmidt über den Begriff der Kirche zu vergleichen, mit Bezug auf das erstere auch die interessante

Kontroverse des Verfassers mit Ritschl. Das Wechselverhältnis von Byzan[illegible]mus und Papalismus (deren Ursprung gleich sehr in die konstantinische Ära [illegible] ist spezieller erörtert in meiner Berner Rektoratsrede (1880): Die Theorie [illegible] Trennung von Kirche und Staat geschichtlich beleuchtet. Neben der (von Hagenbach citierten) Ausführung Baurs über die allgemeinen Folgen von Konstantins Übertritt ist speziell auch seine Deutung des inneren Gehaltes der Legende von der donatio Constantini (infolge der Übertragung der Residenz von Rom [illegible] Konstantinopel) von großer psychologischer Feinheit.

Sowohl für Konstantins Kreuzesvision wie für die Kreuzesfindung durch [illegible] Mutter Helena gibt die Zöcklersche Monographie über „Das Kreuz Chr[illegible] religions-historische und kirchlich-archäologische Untersuchungen" wichtige Fa[illegible] zeige; für den Ursprung der damaligen Legendenbildung überhaupt Lipsius: Die edessenische Abgarsage kritisch untersucht (Festschrift zum Hase-Jubiläum 1880). — Mit Bezug auf Julian wird der geistreiche Essay von Strauß [illegible] dings weniger wegen seines historischen Gehaltes, als wegen der durchgän[illegible] Parallele mit Friedrich Wilhelm IV., auch in der Folge neben der schönen Ju[illegible] schrift von Neander seine Geltung behaupten. Die neueste Litteratur über [illegible] Regierung seit den von Hagenbach erwähnten Schriften von Mangold [illegible] Semisch (wie das Buch von Mücke) konnte, zumal im Vergleich mit Baur, [illegible] neue Gesichtspunkte mehr bieten. Nur sollte bei dem Mirakel im Jerusal[illegible] Tempel der unter dem ganzen Raume desselben sich hinziehenden und [illegible] mit der Oberwelt in Verband stehenden unterirdischen Gänge nicht vergessen [illegible] Was das apokryphische Buch vom Bel zu Babel erzählt und was die Erklärung der Memnonssäule mit Bezug auf deren wunderbare Klänge gelehrt hat, [illegible] im jüdischen noch im christlichen Priestertum gefehlt, und die rücksichtslose [illegible] deckung jeder pia fraus ist die Vorbedingung für den Erfolg einer richtig ver[illegible] denen Apologetik.

(23.) Die Nachfolger Julians bis auf Theodosius verlangen besonders unter dem Gesichtspunkt der aufs neue zunehmenden Unduldsamkeit eine gründliche Betrachtung. Im Codex Theodos. (XVI, 112) erscheint bereits der gleiche Gr[illegible] wie bei Ludwig XIV. von der Einheit des Reichs und der Religion; der [illegible] Jesu wird dabei so wenig mehr gedacht, daß das betr. Edikt ausdrücklich die [illegible] schichtlich schlechterdings unerweisliche) Predigt des Petrus an die Römer an [illegible] Stelle setzt (Cunctos populos quos clementiae nostrae regit temperamentum in tali volumus religione versari quam divinum Petrum apostolum Romanis tradidisse religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat). Für die darauf weiterbauenden Grundsätze des kanonischen Rechts, zumal auch für das auf Augustins retractationes gestützte Ketzerrecht, muß der zweite Teil der vorerwähnten Schrift Buchmanns, Die unfreie und die freie Kirche, verglichen werden. Bei dem Verzicht des Kaisertums auf den Titel des heidnischen pontifex maximus verdient es wieder Beachtung, wie (in weiterer Konsequenz der seit der Begründung Konstantinopels beginnenden Wendung, wodurch in Rom der Papst in die vom Kaiser geräumte Stellung eintrat) dieser vom Kaiser als heidnisch verschmähte Titel seines heidnischen Ursprungs ungeachtet von dem Bischof von Rom [illegible] brauchbar erachtet wurde. — Das tragische Geschick der Hypatia ist in Kingsleys geistvollem Roman in ein durchweg zutreffendes Zeitgemälde verwoben. Über den geistvollen Verfasser, neben Stanley einer der Hauptbegründer der englischen broad church, gibt das auch ins Deutsche übertragene Lebensbild einen auch für seine kirchengeschichtlichen Studien bedeutsamen Bericht.

24. Vorlesung. Der Rückblick auf die bleibende Bedeutung des Hellenismus läßt sich heute durch die umfassenden Entdeckungen Schliemanns und seiner Nachfolger mannigfach vervollständigen, und besonders sind es die zahlreichen und feinen Abhandlungen von Ernst Curtius, wodurch die Hagenbachschen Ausführungen neue Begründung erhalten. — Die Umgestaltung der Kirchenverfassung sowohl durch die scharfe Abgrenzung von Klerus und Laien wie durch die erst jetzt gewonnene Zentralinstanz der ökumenischen Konzilien ist meist im Anschluß an Neander und Gieseler gegeben. Daneben wollen nunmehr sowohl die kirchengeschichtlichen Vorlesungen Rothes, wie Döllingers (Janus) „Papst und Konzil“ verglichen, ebenso auch die Konsequenzen der Hatch-Harnackschen Auffassung der älteren Kirchenverfassung herangezogen werden. Mit Bezug auf die moralische Haltung der Konzilien speziell sollte die (seiner Zeit auch durch ihre Folgen für den Verfasser vielgenannte) Rede F. von Raumers, vom 28. Januar 1847, der Vergessenheit wieder entrückt werden (vgl. darüber Johannsen: Ztschr. f. hist. Theol. 1849, I, S. 84 ff.). — Am bedeutsamsten aber sind die der geschichtlichen Würdigung der Anfänge des Papsttums neugestellten Aufgaben. Während Hagenbach sich noch im wesentlichen mit der Spittlerschen Auffassung auseinandersetzt und ähnlich wie Ranke (in der Vorrede zu seiner ersten Auflage der Geschichte der Päpste) das Papalprinzip als solches unter die Toten wirft, hat die neujesuitische Litteratur, schon lange bevor es dem Orden gelang das Infallibilitätsdogma durchzusetzen, die Fiktion von der göttlichen Institution des Papsttums wieder bis auf seine ersten Anfänge zurückgeführt und überall nach dem Dogma die Geschichte rekonstruiert. Auch bei dieser Vorarbeit für das Vatikankonzil war es besonders der Eifergeist der Konvertiten, welcher die von den gebornen Katholiken fast durchweg gemachte Unterscheidung zwischen Papalismus und Katholizismus perhorreszierte und sich mit besonderer Vorliebe den Begründern der päpstlichen Weltherrschaft zuwandte. Vergl. die Biographie Leos I. von dem Konvertiten Arendt, Nikolaus' I. von dem Konvertiten Lämmer, Gregors VII. von dem Konvertiten Gfrörer, Innocenz' III. von dem Konvertiten Hurter. Was erst gar heute die Konsequenzen des vatikanischen Dogmas für die Papstgeschichte bedeuten, ist schon in der Vorrede mit Bezug auf F. X. Kraus dargethan. Daneben kann man es in den zahlreichen Jahrgängen des von Janssen begründeten Frankfurter Broschürencyklus, der eigentlichen Geschichtsquelle für die klerikalen Parlamentarier, sowie in den Majunkeschen „Geschichtslügen“ zur Genüge studieren, mit welcher Keckheit die dem Papalismus unbequemen Thatsachen zu solchen „Geschichtslügen“ gestempelt werden. Auf der andern Seite waren schon durch Baur die sagenhaften Anfänge der neuen römischen Weltherrschaft genauer, als es bis dahin möglich gewesen war, geprüft, und besonders durch Lipsius' Schriften über die Chronologie der römischen Bischöfe und den Ursprung der römischen Petrussage die geschichtlichen Thatsachen von der unbewußten Legende wie von der bewußten Fälschung gesondert. Aber erst das grundlegende Werk J. Langens über die Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I. gibt eine abschließende Übersicht über die bisher von der Einzelforschung gewonnenen Ergebnisse. Die Haltung des überaus bedeutsamen Buches ist durchweg eine konservative, wie sich z. B. gleich bei der Behandlung der Frage von Petrus' römischem Aufenthalte herausstellt, wo die von Langen vorgebrachten Argumente bei weitem nicht ausreichend erscheinen, um jene Frage mit solcher Bestimmtheit zu bejahen wie er es thut. Aber gerade diese Eigenschaft ist von dem streng objektiven Charakter der Langenschen Untersuchungen unabtrennbar, und auch wo die einzelnen Fragen

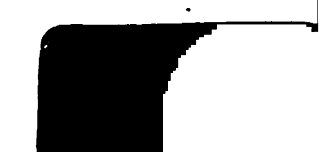
nicht als solche gefördert werden konnten, erhalten wir ein genaues Fazit über [illegible] Stand der Forschung als selber. Die Bestandteile der anfänglichen römischen [illegible] meinde, der Brief und die persönliche Wirksamkeit des Paulus (ein Abschnitt, [illegible] sich durch seinen reichen Inhalt merkwürdig abhebt von dem dürftigen Ergebnis des folgenden über einen Aufenthalt des Petrus, über dessen Charakter und F[illegible] doch rein gar nichts erhellt), die Verfolgungen unter Nero, Domitian, T[illegible] und Mark Aurel, die litterarischen Produkte des Clemens und Hermas, die [illegible] gnostische und antimontanistische Litteratur, das muratorische Fragment [illegible] Streit über die Osterfeier bilden ebensoviele selbständige Partien. Wir [illegible] dann auch in Rom die Autorität der Kirche und speziell des Bistums [illegible] im Kampf gegen die Häresien wachsen, und auch durch den mehrfachen [illegible] der Trinitätslehre und durch die moralische Krisis unter Kallistus so wenig [illegible] wie durch die decische Verfolgung, das novatianische Schisma und den [illegible] zu Cyprian und Dionys von Alexandrien. Ganz besonders aber ist es die [illegible] Zeit seit Diokletian und Konstantin, von der an das Langensche Buch eine [illegible] von Gesichtspunkten durchführt, die gemeinhin von der protestantischen Forscher[illegible] viel zu wenig berücksichtigt sind. Wir können hier aber nur noch die wichtig[illegible] Abschnitte notieren: Steigerung der römischen Autorität durch die arianische[illegible] Wirren, Standhaftigkeit und Fall des Liberius, Neue Niederlagen und neue [illegible] in den arianischen Kämpfen, Das Schisma des Ursinus, Fortgesetzter Kampf [illegible] die Arianer und Apollinaristen, Hieronymus in Rom, Litterarische Thätigkeit [illegible] Rom, Die Anfänge des „Papsttums" unter Siricius, Anastasius im [illegible] gegen Origenisten und Donatisten, Steigen des Ansehens des apost. Stuhles [illegible] der Zeit des Verfalles des röm. Reiches unter Innocenz, Demütigung der [illegible] Kirche durch die Übereilungen des Zosimus, Das Schisma zwischen Bonifacius [illegible] Eulalius, Gemäßigteres Auftreten des Bonifacius ohne Preisgebung des [illegible] Oberepiskopates, Hebung der röm. Autorität unter Cölestin durch den [illegible] Cyrills von Alexandrien gegen Nestorius von Konstantinopel, Völliger Sieg [illegible] den Nestorianismus unter Xystus III., Die abendländischen Kirchenlehrer der [illegible] Zeit (Ambrosius, Hieronymus, Optatus, Augustin) über die Autorität des röm. Stuhles. (Über die letztere Frage in ihrem Zusammenhang mit der infallibi[illegible] schen „Besiegung der Geschichte durch das Dogma" vgl. auch das frühere [illegible] des gleichen Verfassers „Das vatikanische Dogma in seinem Verhältnis zum [illegible] und zur kirchlichen Überlieferung".)

Wir glaubten hier wenigstens in dieser kürzesten Form zugleich der wichtigsten Probleme der Papstgeschichte vor Leo I. an der Hand einer durchweg zuverlässigen Gesamtbehandlung gedenken zu sollen, weil die Zukunft ganz anders als bisher diesen Fragen sich wieder zuwenden muß. Je mehr ja die Konsequenzen des vatikanischen Dogmas für die Geschichtsforschung heraustreten, desto mehr wird die letztere den thönernen Füßen des ehernen Kolosses erneute Aufmerksamkeit schenken. Die Mängel der seit Ranke üblich gewordenen Behandlung der neueren Papstgeschichte sind anderswo (vgl. mein Handbuch der neuesten K.-G. II S. [illegible] 765 ff.) näher beleuchtet. Aber auch mit Bezug auf die ältere Papstgeschichte wollen die von der idealkatholischen Forschung gegebenen Anregungen noch zu allgemeiner Verwertung kommen, und ebenso hat das wegwerfende, auf [illegible] Unkenntnis ihrer Schriften beruhende Urteil über die großen Forscher des 18. Jahrhunderts wieder einem gründlichen Studium derselben Platz zu machen. Es gilt das, was die Spezialfrage betrifft, besonders von Plancks Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, nicht minder aber auch von Schroeckhs großer

Kirchengeschichte. Darf doch ein Kling (in Herzogs Real-Enc., Artikel Athanasius) über Athanasius schreiben, ohne Schroeckh auch nur zu erwähnen, während allein schon die Prüfung von dessen Hermeneutik und Exegese (wie Schroeckh sie anstellt) die Grundlage abgeben muß zu einem objektiven Urteil über seine Dogmatik. Ein Klaiber aber (ebenfalls in Herzogs Real-Enc., Artikel Gregor I.) erlaubte sich gar von ihm zu sagen, er sei ohne Verständnis des Mannes und der Zeit gewesen. Und wie sieht es erst aus mit der wirklichen Kenntnis des ungeheuren Materials, das Flacius und seine Genossen zusammengebracht, mit dem eignen Studium von Gottfried Arnold und Mosheim, mit einer auch nur minimalen Beachtung der speziell die Papstgeschichte eingehend behandelnden Werke von Heidegger, Walch, Moser, Bower-Rombach, Philippi! Wie viel die bodenlose Unkenntnis der protestantischen Romantik dem Papalprinzip gegenüber dazu beigetragen hat, letzterem seine neuen, über die Zeit der ersten Gegenreformation noch hinausgehenden Triumphe zu verschaffen, wird erst eine folgende Generation im Zusammenhang überschauen (vgl. übrigens außer dem litterarischen Anhang meines Handbuchs speziell m. Rezension der Werke von J. P. Müller u. A. Werner über Bonifacius: Jenaer Litt.-Ztg. 1876, Art. 603). Um so unumgänglicher war es, an dieser Stelle wenigstens der der Geschichtsforschung neugestellten Aufgaben zu gedenken, zu deren Lösung die (heute ihrer amtlichen Wirksamkeit beraubten und auch in ihrer litterarischen Arbeit vielfach gehemmten und auf einen kleinen Leserkreis beschränkten) idealkatholischen Gelehrten der protestantischen Forschung die Wege zu weisen haben. Wie wenig ist es beispielsweise innerhalb der letzteren zum Bewußtsein gekommen, eine wie wichtige Rolle (wichtiger als die beiden ersten sogenannt ökumenischen Konzilien selber) der Synode von Sardica zukommt: sowohl mit Bezug auf das Schachergeschäft zwischen Julius und Athanasius, das ihr vorherging, als durch die nachmalige Fälschung der Nicäner Kanones vermöge deren von Sardica.

Einen Anfang zum Verständnis der Zukunftsaufgaben darf man in Wattenbachs Vorlesungen über die Geschichte des Papsttums erblicken. Im Anschluß an das Langensche Werk darf sodann, was Leo I. persönlich betrifft, an die ältere Biographie von Perthel erinnert werden, dessen an sich gediegene Arbeit nur eine übersichtlichere Stoffverteilung erheischt. Von Gregor I. an ist durch das dem Inhalt nach mustergültige, der Form nach leider etwas ungelenk ausgefallene Werk von Baxmann, „Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII.“, eine einstweilen ausreichende Grundlage geboten. Auf das Baxmannsche Werk sei daneben auch bezüglich der weiteren Speziallitteratur verwiesen.

25.—30. Vorlesung. Da der neueren Litteratur über den altkirchlichen Kultus im allgemeinen schon oben gedacht ist, so bedarf es hier nur einer kurzen Ergänzung hinsichtlich der der konstantinischen Ära angehörigen Ausbildung des ersten kirchlichen Baustils, der Basilika. Welche Bedeutung in dieser Hinsicht bereits den ersten Anregungen Bunsens in Rom für die Zeitgenossen zukam, geht aus Bunsens Biographie zur Genüge hervor. Seither galt jedoch die von ihm begründete Anschauung als durch die von Zestermann aufgestellte Hypothese überwunden, und auch Hagenbach bezeichnet in der einschlägigen Note die Anwendung älterer Gebäude für den christlichen Kultus als „von Neueren aufs bestimmteste verneint“. Die neueste gründliche Untersuchung der Frage dagegen in dem geistvollen (auf der Verbindung von tiefen theoretischen Studien zur Kunstgeschichte und von praktischer Ausübung der Architektur beruhenden) Werke von Konrad Lange, Haus und Halle,



nicht als solche gefördert werden konnten, erhalten wir ein genaues Fazit über den Stand der Forschung als selber. Die Bestandteile der anfänglichen römischen Gemeinde, der Brief und die persönliche Wirksamkeit des Paulus (ein Abschnitt, der sich durch seinen reichen Inhalt merkwürdig abhebt von dem dürftigen Ergebnis des folgenden über einen Aufenthalt des Petrus, über dessen Charakter und Folgen doch rein gar nichts erhellt), die Verfolgungen unter Nero, Domitian, Trajan und Mark Aurel, die litterarischen Produkte des Clemens und Hermas, die antignostische und antimontanistische Litteratur, das muratorische Fragment und der Streit über die Osterfeier bilden ebensoviele selbständige Partien. Wir sehen dann auch in Rom die Autorität der Kirche und speziell des Bistums besonders im Kampf gegen die Häresien wachsen, und auch durch den mehrfachen Wechsel in der Trinitätslehre und durch die moralische Krisis unter Kallistus so wenig gehemmt wie durch die decische Verfolgung, das novatianische Schisma und den Gegensatz zu Cyprian und Dionys von Alexandrien. Ganz besonders aber ist es doch die Zeit seit Diokletian und Konstantin, von der an das Langensche Buch eine Reihe von Gesichtspunkten durchführt, die gemeinhin von der protestantischen Forschung viel zu wenig berücksichtigt sind. Wir können hier aber nur noch die wichtigsten Abschnitte notieren: Steigerung der römischen Autorität durch die arianischen Wirren, Standhaftigkeit und Fall des Liberius, Neue Niederlagen und neuer Sieg in den arianischen Kämpfen, Das Schisma des Ursinus, Fortgesetzter Kampf gegen die Arianer und Apollinaristen, Hieronymus in Rom, Litterarische Thätigkeit in Rom, Die Anfänge des „Papsttums" unter Siricius, Anastasius im Kampfe gegen Origenisten und Donatisten, Steigen des Ansehens des apost. Stuhles in der Zeit des Verfalles des röm. Reiches unter Innocenz, Demütigung der röm. Kirche durch die Übereilungen des Zosimus, Das Schisma zwischen Bonifacius und Eulalius, Gemäßigteres Auftreten des Bonifacius ohne Preisgebung des röm. Oberepiskopates, Hebung der röm. Autorität unter Cölestin durch den Kampf Cyrills von Alexandrien gegen Nestorius von Konstantinopel, Völliger Sieg über den Nestorianismus unter Xystus III., Die abendländischen Kirchenlehrer dieser Zeit (Ambrosius, Hieronymus, Optatus, Augustin) über die Autorität des röm. Stuhles. (Über die letztere Frage in ihrem Zusammenhang mit der infallibilistischen „Besiegung der Geschichte durch das Dogma" vgl. auch das frühere Werk des gleichen Verfassers „Das vatikanische Dogma in seinem Verhältnis zum N. T. und zur kirchlichen Überlieferung".)

Wir glaubten hier wenigstens in dieser kürzesten Form zugleich der wichtigsten Probleme der Papstgeschichte vor Leo I. an der Hand einer durchweg zuverlässigen Gesamtbehandlung gedenken zu sollen, weil die Zukunft ganz anders als bisher diesen Fragen sich wieder zuwenden muß. Je mehr ja die Konsequenzen des vatikanischen Dogmas für die Geschichtsforschung heraustreten, desto mehr wird diese letztere den thönernen Füßen des ehernen Kolosses erneute Aufmerksamkeit schenken. Die Mängel der seit Ranke üblich gewordenen Behandlung der neueren Papstgeschichte sind anderswo (vgl. mein Handbuch der neuesten K.-G. II. S. 62. 765 ff.) näher beleuchtet. Aber auch mit Bezug auf die ältere Papstgeschichte wollen die von der idealkatholischen Forschung gegebenen Anregungen noch zu allgemeiner Verwertung kommen, und ebenso hat das wegwerfende, auf nackter Unkenntnis ihrer Schriften beruhende Urteil über die großen Forscher des 18. Jahrhunderts wieder einem gründlichen Studium derselben Platz zu machen. Es gilt das, was die Spezialfrage betrifft, besonders von Plancks Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, nicht minder aber auch von Schroeckhs großer

Kirchengeschichte. Darf doch [illegible]
über Athanasius [illegible]
schon die Prüfung [illegible]
die Grundlage [illegible]
Ein Klaiber aber [illegible]
gar von ihm zu sagen, er [illegible]
Und wie steht es [illegible]
das Flacius [illegible]
von Gottfried Arnold [illegible]
achtung der speziell die [illegible]
egger, Walch, Maier, [illegible]
lose Unkenntnis der [illegible]
beigetragen hat, [illegible]
noch hinausgehenden [illegible]
im Zusammenhang [illegible]
meines Handbuchs [illegible]
über Bonifacius: [illegible]
war es, an dieser Stelle [illegible]
gaben zu gedenken, [illegible]
raubten [illegible]
kleinen Leserkreis [illegible]
Forschung die Wege zu [illegible]
der letzteren zum [illegible]
beiden ersten sogenannt [illegible]
zukommt: sowohl [illegible]
nasius, das ihr vorherging, [illegible]
nones vermöge deren [illegible]

Einen Anfang zum [illegible]
bachs Vorlesungen über [illegible]
das Langensche Werk darf [illegible]
Biographie von Perthel [illegible]
eine übersichtlichere [illegible]
Inhalt nach [illegible]
von Baxmann, „Die [illegible]
einstweilen [illegible]
neben auch [illegible]

25.—30. Vorlesung. [illegible]
im allgemeinen [illegible]
hinsichtlich der der [illegible]
Baustils, der [illegible]
regungen Bunsens [illegible]
graphie zur Genüge [illegible]
Anschauung als durch [illegible]
und auch Hagenbach [illegible]
Gebäude für den [illegible]
Die neueste gründliche [illegible]
Verbindung von [illegible]
Ausübung der Architektur [illegible]

Studien zur Geschichte des antiken Wohnhauses und der Basilika (1885) hebt mit allem Nachdruck das bleibende Verdienst Bunsens hervor, „mit dessen Anschauungen ich, eigne Wege gehend, so oft zusammengetroffen bin“, und der „schon vor mehr als 40 Jahren die weltgeschichtlichen Zusammenhänge, die sich in den verschiedenen Erscheinungsformen der Basilika spiegeln, mit genialem Blicke erkannt hat“. Das Langesche Werk seinerseits steht dabei auf dem Boden gründlichster Einzelforschung, wie sie sogar einem Bunsen seiner Zeit noch völlig unmöglich war, und dürfte auch nach vielen andern Seiten der Kultur- wie der Kirchengeschichte reiche Befruchtung zuführen.

Hinsichtlich der Katakomben mag vielleicht die von Hagenbach in diesem Zusammenhang noch erwähnte ältere Schrift von Bellermann (1839) über die Katakomben zu Neapel gerade mit Rücksicht auf die neueren römischen Lokalfunde erneute Bedeutung gewinnen und zur Kritik derselben beitragen.

Für den Kultus auch der nachkonstantinischen Zeit (26.) bleiben die früher erwähnten Werke von Augusti (die drei ersten Bände seiner kirchlichen Archäologie) und Alt (Der christliche Kultus) grundlegend. Hagenbach erwähnt neben ihnen noch des Ullmannschen Anhangs zu der seiner Zeit hochberühmten Creuzerschen Symbolik (vergleichende Zusammenstellung des christlichen Festcyklus mit vorchristlichen Festen). Für die sämtlichen Teile der kirchlichen Archäologie dieser Periode sind die Hymnen des Prudentius von Wichtigkeit, weshalb die auch sonst hochbedeutsame Biographie desselben (1873) von Clem. Brockhaus (demselben frühverstorbenen Gelehrten, dem wir das für die mittelalterliche Kirchengesch. so verdienstliche Lebensbild des Gregor von Heimburg verdanken) am besten hier ihre Stelle findet.

Bei dem Inhalt der 27. Vorlesung darf wieder an den Zweck der an ein wenig kunstfreundliches Publikum gerichteten Vorlesungen erinnert werden, bei dem es das Interesse für die Kunst zu erwecken galt. Gegenwärtig mag dem gegenüber wohl der Selbstüberhebung mancher Kunstjünger, die sich geradezu berühmen, daß „wir aufgehört haben, religiöse Fragen als Lebensfragen zu behandeln“, gedacht werden. Vgl. die näheren Ausführungen dieser Art: Prot. K.-Ztg. 1885, Nr. 2.

Mit Bezug auf die Verdienste von Ambrosius als Liturg muß schon hier auf die treffliche neue Biographie des Ambrosius von Förster verwiesen werden, mit Bezug auf die des Hilarius auf die ältere Biographie von Reinkens (abermals eine schöne Parallele zu seinen Arbeiten über Clemens von Alexandrien und Martin von Tours, und das altkatholische Ideal zu einer Zeit pflegend, als die aktuelle Erneuerung des Namens noch nicht geahnt werden konnte).

(28.) Für Hagenbachs innere Stimmung gegenüber den mit dem arianischen Streite beginnenden dogmatistischen Wirren ist es bezeichnend, daß er die Darstellung derselben (von der gewöhnlichen Einteilung ganz abweichend) erst nach der Behandlung des Kultus und des christlichen Lebens bringt. Der Herausgeber würde jedoch den Zusammenhang dieser Wirren mit der allgemeinen Kultur beziehungsweise Unkultur jener Zeit und ebenso die Nachwirkungen derselben auf das Volksleben als solches schärfer zu accentuieren haben, daneben sowohl eine Auffassung, wie die Sharpes, Buckles, Hartpole Leckys genauer berücksichtigen, als den besonnenen alten Schroeckh auch hier zu seinem Recht kommen lassen. Dies um so mehr, wo die panegyrische Zeichnung des Athanasius bei Möhler, trotz der Verwertung derselben durch Görres für die (übrigens gar nicht unberechtigte) Parallele mit dem Erzbischof Droste, auch die protestantische Auffassung mehr beeinflußt hat, als sich mit einer unparteiischen Würdigung der streitigen dogmatischen Fragen verträgt. Zu welch bizarren Konsequenzen die Tendenz führen kann, die

Philosopheme des Athanasius an die Stelle der Religion Jesu zu setzen, ist in erschreckender Weise dargethan durch die „Geschichte der arianischen Häresie“ von dem gleichen schlesischen Superintendenten Kölling, welcher die Besetzung der preußisch-theologischen Fakultäten von der kirchenpolitischen Majoritätspartei im Generalsynodalausschuß abhängig zu machen beantragte. Bezüglich der Köllingschen Geschichtsdarstellung wird es an dieser Stelle genügen, auf die Kritik Möllers und Harnacks zu verweisen. Daneben hat das Buch aber noch einen Anhang, welcher demselben unter den pathologischen Erscheinungen der Gegenwart eine gewisse Bedeutung gewährt: durch die Parallele zwischen der Kirchenpolitik Konstantins und Friedrich Wilhelms IV. Mit einer solchen Naivetät wie hier ist noch selten die innere Verwandtschaft des Neubyzantinismus mit dem Altbyzantinismus aufgezeigt worden. — Schon die Geschichte des Nicäner Konzils kann übrigens vom bloß dogmengeschichtlichen Standpunkte aus niemals vollauf gewürdigt werden, und zwar gilt dies gleich sehr wie von der orthodoxistischen Auffassung auch von der Hegel-Baurschen Geschichtskonstruktion, welche die moderne Immanenzidee Anschauungen unterschiebt, die aufs engste mit dem damaligen Weltbilde zusammenhängen. Wie viele kulturgeschichtliche Fragen dabei überhaupt in Betracht kommen, zeigt schon bei diesem Anlaß die für die nachreformatorische Geschichte geradezu epochemachende Geschichte des Index von Reusch. Das *πρῶτον ψεῦδος*, auch die Werke der Verketzerten wie diese selbst zu vernichten, führt sich eben auf die Beschlüsse der Nicäner Synode zurück; in dieser Hinsicht wie in so vielen andern haben die späteren römischen Bischöfe einfach den Athanasius kopiert. Umgekehrt würde aber auch der schöne Brief Konstantins zur Beschwichtigung der ägyptischen Wirren, welche bereits zu Blutvergießen geführt hatten und von den Heiden auf das Theater gebracht worden waren, eingehendere Berücksichtigung verdienen. Die allseitigste Darstellung des athanasianisch-arianischen Krieges ist wohl in der zu einem völlig neuen Werke gewordenen zweiten Auflage von Böhringers Athanasius und Arius geboten. Daß der innere Zusammenhang der folgenden Streitigkeiten mit dieser ersten nur im Verband mit der Reihenfolge der ägyptischen Hierarchen, welche dieselben zunächst provozierten, deutlich zu Tage tritt, ist schon oben bemerkt worden.

(29.) Bei den drei großen Kappadociern ist die neben Böhringer, Klose und Ullmann angeführte Schrift über Gregor von Nyssa von Joh. Rupp auch noch von einem weiteren Interesse. Sie ist nämlich der Ausgangspunkt der Polemik gegen das Athanasianum gewesen, welche den ebenso frommen wie gelehrten und hochbegabten Verfasser nachmals in den Konflikt mit dem Königsberger Konsistorium und zur Gründung der dortigen freien Gemeinde brachte. Außerdem aber darf auch Möllers Inaugural-Dissertation **Gregorii Nysseni de natura hominis doctrina illustrata et cum Origeniana comparata** (Halle 1854) hier nicht vergessen werden. Die Stellung der drei Kappadocier zu Cölibat und Mönchtum ist wieder in dem ersten Bande der Theinerschen Schrift eingehend aus ihren Schriften beleuchtet.

(30.) Die Darstellung des Ambrosius ist durch die neue Biographie Försters vielfach gefördert. Sowohl der Bischof wie der Kirchenlehrer, sowohl der Prediger wie der Dichter sind trefflich gezeichnet, und der litterarische Anhang enthält eine Reihe wertvoller Exkurse. Das geschichtliche Urteil als solches kommt meist mit dem von Böhringer überein. Bei Martin von Tours ist abermals einer der trefflichen Reinkensschen Biographien zu gedenken, die in ihrer liebevollen Vertiefung in das Wesen jeder Individualität an Neander erinnern. Für den Prozeß der Priscillianisten muß wieder an Buchmanns Unfreie und freie Kirche erinnert werden.

31.—39. Vorlesung. Die schönen Ausführungen Hagenbachs über die Bedeutung der Orthodoxie sind der geeignetste Ort, um noch der allgemeinen kirchen- und dogmengeschichtlichen Werke über diese Zeit zu gedenken. Gerade hier finden wir nämlich Hagenbach — und nicht zu seinem Schaden — ganz besonders in den Fußstapfen Neanders. Aber auch die verschiedenen Abschnitte Schroeckhs über Anfang, Fortsetzung und zeitweiligen Abschluß der arianischen Wirren sind ungleich objektiver als in der Mehrzahl der neueren Darstellungen. Baurs bekannte dogmengeschichtliche Monographien bezeichnen ebensosehr den Höhepunkt seiner gelehrten Studien wie seiner Abhängigkeit von der Hegelschen Schablone. Dorners Geschichte der Christologie ist in der kürzeren ersten Ausgabe der umfassenden zweiten vorzuziehen. Ein kurzes aber meisterhaftes Bild dessen was in diesen Lehrstreitigkeiten erreicht war und was nicht, gibt Rothes „geschichtlicher Rückblick auf die Lehre von der Person Jesu Christi" (in: Aufgaben des Christentums in der Gegenwart 1866). Vgl. daneben — außer seinen kirchengeschichtlichen Vorlesungen selbst — auch seinen Brief an Bunsen über die notwendige Unterscheidung des dogmatischen und des biblischen Christus (in Rothes Leben in Briefen II. S. 448). Nur auf dem von ihm aufgewiesenen Wege wird zugleich der ursprüngliche Ausgangspunkt der Reformation wiedergewonnen, wie er sich in Luthers klassischen Reformationsschriften und in der ersten Ausgabe von Melanchthons Loci zeigt (vgl. über den ersteren Punkt das Gießener Programm von Kattenbusch zum Lutherjubiläum, über den zweiten Tollin, Melanchthon und Servet). Eine ihrer Aufgabe für die Gegenwart gewachsene Apologetik wird daher damit beginnen müssen, die Religion Jesu reinlich als solche zu zeichnen, ebenso unabhängig von den dogmatischen Bestimmungen der konstantinischen Zeit, wie ungehemmt durch die mechanische Inspirationsvorstellung, welche die Gedanken Jesu mit denen der verschiedensten biblischen Schriftsteller zusammenwirft. Denn eine wirklich unbefangene geschichtliche Prüfung dessen, was im Laufe von 19 Jahrhunderten von Jesu Leben und Tod ausgegangen ist, wird in all den dogmatischen Formeln, die für die schlechthinnige Einzigartigkeit Jesu einen Ausdruck zu finden suchten, nur ungenügende Versuche erblicken können, welche an das, was Gott der Menschheit in ihm gegeben, so wenig heranreichen, wie das Apostolikum, das von der Geburt sich sofort zum Tode wendet und von dem Leben und der Lehre des Herrn selber kein Wort zu sagen weiß. Ein interessereicher Beitrag zum Lutherjubiläum, welcher der gleichen großen Aufgabe dienen möchte, ist in dem poetischen Sammelwerke von W. Sehring, „Vom Konzil zu Nicäa bis zum westfälischen Frieden" geboten.

Die geschichtliche Würdigung des Epiphanius ist durch die von Lipsius begründete Erforschung der von ihm benutzten Quellen bedeutsam gefördert. Für Hieronymus wird man immer noch gern auf Zöcklers Biographie (1865) zurückgreifen, die auch insofern ein bleibendes Interesse hat, als sie in mehr als einer Hinsicht der Ausgangspunkt der später so umfassenden Studien dieses Gelehrten geworden ist. Die wichtigste Ergänzung zu seiner Darstellung ist in den Untersuchungen von Rönsch über Itala und Vulgata geboten. Bei Chrysostomus muß abermals eine monographische Arbeit Försters, die zumal sein Verhältnis zur antiochenischen Schule darstellt, berücksichtigt werden.

(32/5.) Die eingehenden Lebensbilder, die Hagenbach selbst sowohl von Chrysostomus wie von Augustin gibt, machen hier weitere litterarische Beigaben überflüssig. Doch darf wenigstens bei Augustin (neben den von Hagenbach benutzten älteren Werken von Neander, Bindemann, Böhringer) der feinen „Augustinischen Studien" Reuters nicht vergessen werden, die, bisher in der „Zeitschrift

für Kirchengeschichte" zerstreut, eine zusammenfassende Herausgabe in hohem Grade wünschenswert machen (vgl. darüber u. a. Theol. Jahresbericht II. S. 121; III. S. 117). Mit Bezug auf den donatistischen Streit hat das (von Hagenbach neben Neander und dem Artikel Vogels in Herzogs Realenc. benutzte) Ribbecksche Buch „Donatus und Augustinus" auch ein psychologisches Interesse. Der Verfasser (älterer Bruder des bekannten Philologen) hatte sich als rheinischer Pfarrer dem Baptismus zugewandt, war aber später wieder von demselben zurückgetreten; aus der von dem Koblenzer Konsistorium zur Bedingung seiner Wiederanstellung gestellten wissenschaftlichen Arbeit ist das Buch erwachsen. Die neueste Untersuchung von Völter, Der Ursprung des Donatismus (1883), hat auch die älteren Berichte des Optatus von Mileve, die früher zu sehr durch die Brille der späteren Darstellung Augustins gelesen wurden, mehr zu ihrem Recht kommen lassen. Bei dem Kirchenbegriff Augustins sollte es in Zukunft nicht mehr übersehen werden, daß und wodurch er der Haupturheber des kanonischen Ketzerrechts und damit der Ketzerprozesse überhaupt geworden ist. Die gewaltigen Persönlichkeiten eines Augustin wie eines Athanasius müssen vollauf gewürdigt werden, aber darüber dürfen die fremdartigen Beimischungen, welche die Religion Jesu durch sie erhielt, nicht übersehen werden. Die Kirche Augustins wie die des Athanasius konnte dem Islam anheimfallen; die Religion Jesu ist von Jahrhundert zu Jahrhundert mehr der Sauerteig aller wahren Kultur geworden. Dem *πρῶτον ψεῦδος* seit Augustins Kirchenbegriff, daß die Kirche „selig mache", ist übrigens auch auf katholischem Boden von Bischof Reinkens mit Recht der wahre altkatholische und biblische Begriff, daß die Kirche „selig gemacht werde" substituiert worden. Die allseitigste Würdigung von dem für Augustins Kirchen- und Staatsbegriff wichtigsten Buch „de civitate Dei" hat Baur im II. Band seiner Kirchengesch. gegeben, die prägnanteste Darstellung der Streitpunkte im pelagianischen Streit findet sich in Scholtens Leer der hervormde kerk (vgl. m. deutsche Bearbeitung: Ztschr. f. hist. Theol. 1865, III). In welcher Weise trotz der inneren Zersetzung der auf Augustin aufgebauten Kirchenlehre doch das Evangelium Jesu selbst auch in diesen Fragen immer wieder auf den richtigen Weg weist, zeigt die treffliche Preisschrift von Rüetschi, Geschichte und Kritik der kirchlichen Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit und vom Sündenfall (1881). — Für die interessante Figur des Synesius genügt der Hinweis auf Müller (in Herzogs Realenc.); doch ist mit Bezug auf die Aufrechthaltung seiner Ehe wieder das Theinersche Werk über den Cölibat heranzuziehen.

(36.) Die kurze Behandlung der nestorianischen, eutychianischen, monophysitischen Händel zeigt wieder unzweideutig, wie wenig diese Seite der Kirchengeschichte in den Rahmen der Hagenbachschen Vorlesungen sich einfügt. Für die umfassende einschlägige Litteratur muß daher zunächst auf die Haseschen und Kurtzschen Lehrbücher verwiesen werden. Doch gedenken wir gern der quellenkundigen Untersuchung G. Krügers, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhange mit der Reichspolitik (1884). Die spätere Geschichte sowohl der Nestorianer wie der Monophysiten ist in dem ihnen innewohnenden bleibenden Interesse gezeichnet in § 19 des II. Bandes meines Handbuchs: Die heterodoxen Zweige der Orientkirche.

Gegenüber allen diesen „Heterodoxien", daneben aber auch in ausgesprochenem Gegensatz gegen die spätere papale „Fälschung der rechten Lehre" bezeichnet sich der Hauptstamm der Orientkirche und ebenso die von der griechischen abstammende russische Kirche offiziell als die „orthodoxe". Diese Bewahrung der Orthodoxie hat dieselben allerdings nicht zugleich vor der Erstarrung bewahren können, welche mit der jahrhundertelangen Absperrung von dem europäischen Kulturleben zusam-

menhing. Dessenungeachtet aber
griffs der „katholischen“ Kirche, s
der griechischen Mutterkirche ausge
ist, die Aufrechthaltung der Ortho
Widerspruch stehen mit dem Bild
dem Hüten des unter stets erneut
eignet derselben naturgemäß eine g
die orthodoxen Formeln (nachdem
meinde nicht ohne guten Grund fr
und an die Stelle des einfachen ch
sich mit der späteren Geschichte der
Gegensatz zu der letztgenannten Er
Erkenntnis entziehen, daß in dem
Schulbegriffe der Orthodoxie in Be
giös-sittlichen Bedeutung, welche der
liche Verfolgungen hindurch das gesa
Und so wenig irgend eine Symbol
daß innerhalb dieses juristischen Zau
werde, so wenig kann dieselbe umge
das mit den dogmatischen Bestimm
thun hat, zu predigen. Für dieses
kirchen mag hier ebenfalls auf die e
25. 48. II, § 17/8. 20/1) verwiesen
selben bietet dagegen Gaß' Symbolik
Bonner Unionskonferenzen zwischen o
zu Grunde gelegt wurde) die beste Ein
ist es auch hier, wie in den papalen
schichtslügen“ ausgemerzt sind und nic
dem Wort „ökumenisch“ eine Bedeutu
des ursprünglichen Sinnes besagt. Da
einfach mit dem zusammenfällt, was de
die neueste Darstellung des Kirchenrecht
Handbuch des Kirchenrechts (I, 1. Graz
darthun. Die Umkehr des bisherigen
gebrauchs geht hier so weit, daß sogar
zilien des 15. Jahrhunderts es ausdr
letzten Sitzungen von Konstanz, welche
von den früheren Beschlüssen nur jene,
legung des Schisma sich beziehen und
zu nahe treten“. Die Wichtigkeit des in
Sprachgebrauchs will besonders bei der
mit Rom unierten) „orthodoxen“ Kirche
aber an dieser Stelle auf solche Fragen
können, so muß statt dessen der Hinweis
bei den (leider auch von den protestantisch
dem Geleise des von Ferd. Walter restau
zu wenig beachteten) älteren katholischen
und daneben ganz besonders auf Schultes

Neben den von Hagenbach S. 598 citi

liche Wohlthätigkeit sind wieder die bereits früher berücksichtigten Werke v
horn und Ratzinger heranzuziehen. Bis zu welcher schroffen Einseitigkeit
dieser Periode die seitens des Klerus gestellte Forderung, seine Anstalte
Schenkungen zu bedenken, führen konnte, tritt besonders in Salvian, De
zu Tage. Vgl. darüber Zschimmer, Salvianus, der Presbyter von
und seine Schriften (1875).

(37.) Der neueren Untersuchungen über die Anfänge des Mönchtums
oben gedacht worden. Speziell mit Bezug auf den Konflikt des orie
Mönchtums mit den Resten des Hellenismus bleibt übrigens die gelehrt
graphie des Archäologen Stark über Gaza (1852) auch heute noch von kirch
lichem Belang. Für den edlen Cassiodor ist noch immer die eingehende
in Stäudlins und Tzschirners Archiv 1825 und bei Schroeckh (Bd. 16
lesenswert. Auf die große Bedeutung, welche der Benediktinerorden
Gregor I., den ersten Mönchspapst (der zudem die ein Jahrzehnt vor sei
besteigung nach Rom geflüchteten Mönche von Monte Cassino sofort
Dienste verwerten konnte), für die stufenweise Machterhebung des Papsttu
hat Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor
Recht hingewiesen. Vgl. ebendaselbst den Exkurs über Gregors Biog
Benedikt und seiner italischen Genossen als Hauptquelle der Mir
mittelalterlichen Mönchslitteratur.

(38/39). Die abessinische und armenische Kirche sind in Gemeins
übrigen monophysischen Kirchen in dem schon bei § 36 erwähnten Abs
Handbuchs näher berücksichtigt.

Für die Anfänge der germanischen Kirchengeschichte bleiben au
die Werke von Rettberg, K.-G. Deutschlands, Gelpke, K.-G. der
Krafft, K.-G. der germanischen Völker, grundlegend. Leider sind
wie Friedrichs K.-G. Deutschlands unvollendet geblieben. Um
die Ergänzung in dem überaus bedeutsamen Hauptwerke Molls,
van Nederland voor de hervorming (vgl. meine Charakteristik:
Theol. 1868, II, und Römisch-kath. Kirche im Königreich der Nieder
Die von Ph. Heber, Die vorkarolingischen Glaubenshelden und d
vertretene Auffassung der ursprünglichen deutschen Kirchenverhält
facius ist in Ebrards Werk über die iroschottische Kirche (der Z
seiner früheren Einzelstudien) weiter durchgeführt worden. Die wi
schwebenden Kontroversen, die noch im Laufe der letzten Jahre zu
J. P. Müller, A. Werner, Fischer, Loofs und der juristi
Lönings geführt haben, hängen besonders mit der Person des
zusammen, können demzufolge erst im II. Bande berücksichtigt w
hier wenigstens so viel bemerkt werden, daß der Versuch einer
tierung des Bonifacius durch Fischer und Loofs zwar der Mo
gegenüber begreiflich genug ist, daß aber die von ihnen vorgeb
gegen die besonnene maßhaltende Darstellung Werners fast du
Immerhin scheint eine Wiederaufnahme dieser Fragen durch We
wünschenswert.

Die Zurückdrängung und schließliche Vertilgung der „Bib
in ihrer britischen Heimat wie in Deutschland wird übrigens
rechten geschichtlichen Zusammenhang aufgefaßt, wenn sie mi
ältesten germanischen Kirche, d. h. der arianischen, in den r
bracht wird. Für eine allseitige Würdigung dieser (in jeder

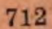
dem moralischen Niveau Chlodwigs und seiner Franken) stehenden Kirche der Goten, Langobarden, Burgunder, Alemannen ist jedoch trotz der Vorarbeiten von Helfferich, H. Rückert, F. Dahn noch sehr viel zu thun. Wie bedeutsame Aufschlüsse sich hier dem genaueren Studium gewähren, zeigen schon die Arbeiten von F. Görres (eine schöne Parallele seiner schon erwähnten Forschungen über die Licinianische Christenverfolgung): „Des Westgotenkönigs Leovigild Anfänge“, „Des Westgotenkönigs Leovigild Stellung zum Katholizismus“, „Kritische Untersuchungen über den Aufstand und das Martyrium des westgotischen Königssohns Hermenigild“, bei denen nur der Wunsch übrigbleibt, daß ein so befugter Forscher sich auch weiterhin dem gleichen Gebiete zuwenden möge. Aber auch die Kirchengeschichte der Ostgoten, besonders die kirchliche Stellung des großen Theoderich, ist einer gründlicheren und vor allem einer unbefangeneren Würdigung in hohem Grade bedürftig, und ebenso will die 200jährige Leidensgeschichte der Langobarden, bezw. die der unablässigen Intriguen der römischen Bischöfe gegen diesen wackeren deutschen Volksstamm, auch nach Abels Geschichte der Langobarden, zumal unter zusammenfassender Verwertung der in Baxmanns Werke zerstreuten Andeutungen, um vieles genauer verfolgt werden. Bis heute hat ja die im papalen Interesse stehende fränkische (französische) Parteidarstellung auch die protestantischen Lehrbücher derart beherrscht, daß man darin sogar das Buch von Ozanam, „Die Begründung des Christentums in Deutschland und die sittliche und geistige Erziehung der Germanen“, als zuverlässigen Wegweiser angeführt findet, ohne eine Andeutung der fast unglaublichen Ausfälle desselben gegen das germanische „Barbarentum“, als dessen schlimmste Ausgeburt ihm die Reformation erscheint (vgl. die Auszüge daraus in meiner Rezension der Werke J. P. Müllers und A. Werners, Jenaer Litt.-Ztg. 1876, Art. 603).

Auch die Anfänge der schweizerischen Kirchengeschichte, mit Bezug auf die Thebäerlegenden und den mythischen Beatus sowohl wie hinsichtlich der Wirksamkeit von Fridolt und Columban, bedürfen nach dem gelehrten, aber durch und durch von der infallibeln Tradition abhängigen Werke von Lütolf über „Die Glaubensboten der Schweiz vor dem h. Gallus“ erst recht einer erneuten Bearbeitung. Das Gleiche gilt von der Bekehrung Irlands durch Patrick, wo sogar Piersons Geschiedenis van het Roomsch-Katholicisme, die beste zusammenfassende Behandlung, die wir bis heute besitzen, völlig von französisch-papalen Darstellungen abhängig ist. Die älteren Werke der Bischöfe Hefele über die Christianisierung des südwestlichen Deutschland und Greith über die altirische Kirche lassen in der Behandlung der das päpstliche Interesse streifenden Fragen bereits die Bereitschaft ihrer Verfasser zum sacrificio dell' intelletto verspüren. Desgleichen kommt in England die hochkirchliche Tendenz der papalen auf halbem Wege entgegen, wie in Walter Hook, Lives of the archbishops of Canterbury from them issìon of Augustine etc., wonach die Geschichte des britischen Christentums nicht mit der so hochverdienten Culdeerkirche, sondern erst mit der Aussendung des Abtes Augustin durch Gregor I. zu beginnen scheint.

Eine zusammenhängende Geschichte des deutschen Christentums von Ulfila an bis auf die Reformation wird — neben den den deutschen Stämmen immer neu aufgedrängten Kämpfen gegen die von Varus und Tiberius auf die neue römische Weltmonarchie des Papsttums übergegangenen Unterjochungsgelüste — ganz besonders jene andre ununterbrochene Kette positiv christlicher Schöpfungen zu berücksichtigen haben, die von Caedmons Lied vom Kreuze, vom Heliand und vom Krist an durch die innige germanische Mystik bis zu Thomas von Kempen und den

Reformatoren selbst reicht. Ein kleiner Beitrag dafür i
Leben Jesu im Mittelalter" (1884) gegeben. In umfass
„Die Reformation und die ältern Reformparteien", bi
nommen. Wer sich auch nur durch das Programm
1884 über den konfessionellen Geschichtsunterricht orien
wie in Zukunft das Vorgehen der infallibeln Päpste g
auf deutschen Gymnasien gelehrt werden muß, wird f
Erneuerung der gleichen Aufgabe gestellt sehen, welche
der in der katholischen Kirche verbliebene Aventin schon
veritatis und den großen Magdeburger Centurien und
erkannte als es heute vielfach unter sogenannten Prote
so ermutigender für die zukünftigen Arbeiter auf diesem G
auch der Kirchengeschichte hier die Wege gebahnt sind du
Führer, wie das (aus dem Riesenunternehmen des Fr
Monumenta Germaniae, erwachsene) Wattenbachsch
lands Geschichtsquellen im Mittelalter. Mit dem Hin
schienenen ersten Band der fünften Auflage dieses klassisch
litterarische Übersicht den würdigsten Abschluß finden, we
gleiche Gesamtperiode mit diesem ersten Bande der Hagenbac
Werke nachgeholt werden müßten, deren bisher weder in d
Spezialliteratur gedacht werden konnte.

Obenan ist hier nämlich noch des trefflichen Lehrb
gedenken, das trotz der allgemeinen Anerkennung, die de
leider keine Fortsetzung fand, aber gerade über die Gesch
Jahrhunderte eine überaus klare Übersicht gibt. In aus
Pressensé die gleiche Periode behandelt, und sein We
deutschen Übersetzung von Fabarius weite Verbreitung
aber haben die letzten Jahre in der französischen und
noch eine Reihe von zusammenfassenden Werken gebracht, die
Histoire du christianisme depuis son origine jusqu' à n
History of the Christian Church, Allen, Christian hi
great periods, nur in ihrem ersten Teile unsrer Periode sich z
auch derselben ausschließlich gewidmet sind, wie Sincox, The
Christian Church und das praktische Nachschlagebuch von Sr
A dictionnary of Christian biography, literature, sects and
the first eight centuries. Die große Zahl ähnlicher Werke in
sich zur Zeit noch meist unserm Bereiche. Ganz besonders freut
schon für diese Periode die Rieksche „Geschichte der christliche
Papsttums" zu begrüßen, aus der vor allem der protestantisch
neue Gesichtspunkte gewinnen kann. Was dagegen die papal
ihrerseits seit dem Vatikankonzil auch dem deutschen Volke mit
Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte zu bieten wagt, tritt in
deutschen Werke katholischer Gelehrter allmählich verdrängenden
französischen Kirchengeschichte Abbé Rohrbachers drastisch zu
Verfasser einer ebenso unzuverlässigen wie maßlos polemischen K
(vgl. darüber meine „Wege nach Rom", S. 44 ff.) wird freilich no
Jahrgang der Tübinger „Theologischen Quartalschrift" (1885, II,
dermaßen gekennzeichnet: „Rohrbacher, der einerseits oft Tendenzs
und namentlich im vorliegenden Bande vom theoretischen Stand



Thatsachen oft so entstellt und vergew
seits in seiner Darstellung kein pr
Thatsache an Thatsache reiht". N
sammenhang nicht nur die (allerding
so gut · wie selbstverständliche) Vor
nehmen ist, daß das Werk weitere W
dann doch wieder auf die Empfehlu
das bereits bei dem Hefeleschen Pr
frühere Geschichtsdarstellung dadurch
ziert werden durfte.

Druck von J. B